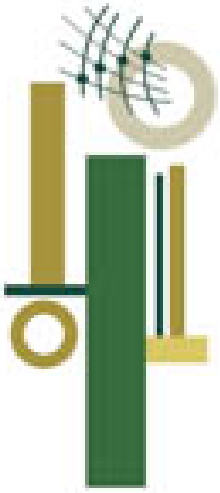
AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Miguel Giusti (Ed.)

La cuestión de la dialéctica



ANTHROPOS

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

This page intentionally left blank

LA CUESTIÓN DE LA DIALÉCTICA

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

F I L O S O F Í A

82

Miguel Giusti (Ed.)

LA CUESTIÓN DE LA DIALÉCTICA

Hans-Christoph Askani
Roman Dilcher
Javier Domínguez
Martin Gessmann
Miguel Giusti
Gustavo Leyva
Walter Mesch
Julio del Valle
Jochen Wagner
Georg Zenkert

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ANTHROPOS

LA CUESTIÓN de la dialéctica / Miguel Giusti, editor. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011
237 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 82)

ISBN 978-84-15260-06-6

1. Dialéctica 2. Dialéctica - Historia crítica I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima - Perú) III. Colección

Electronic version published by

digitalia
www.digitalia.es

Con el apoyo del Goethe Institut.

Primera edición: 2011

© Miguel Giusti *et alii*, 2011
© Anthropos Editorial, 2011
Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
ISBN: 978-84-15260-06-6
Depósito legal: B. 19.246-2011
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial (Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 - Fax: 93 587 26 61
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Rüdiger Bubner, «in memoriam»

This page intentionally left blank

INTRODUCCIÓN

Desde que hizo su aparición en los inicios de la historia de la filosofía, la dialéctica se ha visto envuelta en controversias apasionadas sobre su utilidad o sus peligros. Fue elevada al rango de método privilegiado de la razón por grandes filósofos, como Platón, Aristóteles o Hegel, en distintos momentos de la historia, y fue también denigrada como forma espuria y engañosa de razonar por otros filósofos no menos grandes, como Descartes, Kant o Heidegger. Caso extraño en la historia de los conceptos filosóficos, el prestigio teórico de la dialéctica parece ser casi tan grande como su desprestigio.

Ello ha podido apreciarse en la historia a través de un curioso movimiento pendular que suele producirse cada vez que la dialéctica hace su aparición. Un pensador importante decide de pronto otorgarle a la dialéctica un papel central en la sistematización de la filosofía; poco tiempo después, se forma una escuela que hace de aquella propuesta un método mecánico capaz de ser aplicado a cualquier contenido; la consecuencia es naturalmente que la empresa se vuelve trivial y dogmática, por lo que no tarda en surgir otro gran pensador que denuncia los peligros de trivialización ligados a dicho método y cuestiona radicalmente su relevancia para la filosofía. Algo de esta naturaleza ocurrió con la concepción aristotélica de la dialéctica, que pasó a popularizarse como método escolástico de resolución de controversias y que se vio, por ello mismo, expuesta a las críticas más severas por parte de los filósofos de la modernidad. Otro tanto ocurrió con la concepción hegeliana de la dialéctica, utilizada luego por los hegelianos de izquierda, sobre todo por el marxis-

mo, como un esquema mecánico de interpretación de la sociedad y de la historia, hasta que, como era de esperarse, los filósofos de la ciencia del siglo XIX y casi la entera filosofía del siglo XX pusieran al descubierto la arbitrariedad y el dogmatismo de esa empresa.

Emblemática, e interesante para nuestro asunto, es la posición de Kant, quien compartió la opinión difundida entre sus contemporáneos, según la cual la dialéctica era un método poco riguroso, expuesto a los juegos ilusorios del razonamiento, como de hecho podía comprobarse, en su opinión, en la historia reciente de la metafísica medieval. Someter la razón a *crítica*, lo que era su propósito, equivalía a devolverle a la razón el rigor que había perdido o que nunca había podido alcanzar debido a sus excesos dialécticos. Y ello sólo podía ser posible si se revaloraba y adecuaba a los tiempos el método tradicionalmente opuesto a la dialéctica: el método de la «analítica». Por esa razón, el núcleo de su propuesta filosófica se expresa en la llamada Analítica trascendental. Recordemos que ya Aristóteles había hecho una distinción entre estos dos «métodos»: el «analítico» era, para él, el método habitual de la ciencia, un procedimiento deductivo y demostrativo que podía operar con rigurosidad sobre la base de principios o axiomas evidentes. Pero para los casos en que no se pudiese contar con principios evidentes, es decir, para las situaciones argumentativas controvertidas, consideró indispensable recurrir a un método diferente, precisamente el «dialéctico», que permitiese imaginar otras vías u otras formas de consenso que dieran solución a las controversias. Kant, como se ha dicho, no otorgaba crédito a la dialéctica y creía que ella era simplemente un modo deficiente e inconsistente de razonar, un método «aparente» e «ilusorio». Pero tuvo, pese a ello, la cautela de hacerle un lugar sistemático en su teoría de la razón, pues consideró que había algo en la dialéctica, mejor dicho: algo en la razón misma, que, más allá de su uso científico estricto, parecía poner en marcha el ejercicio del pensamiento hasta extremos contradictorios. Aun desconfiando de la capacidad cognoscitiva de la dialéctica y pese a negarle autoridad para producir un conocimiento científico estricto, consideró, pues, que ella era consustancial a la práctica de la razón.

Esa posición ambivalente y cautelosa de Kant sirvió de terreno fértil para que Hegel, pocos años después, al momento de relanzar un programa sistemático omnicomprensivo centrado

en la dialéctica, considerara que había sido precisamente Kant quien había establecido «*la objetividad de la apariencia* y la *necesidad de la contradicción* que pertenece a la *naturaleza* de las determinaciones del pensamiento»[1] y que, por ese motivo y pese a sus propias declaraciones, Kant habría «colocado a la dialéctica en un lugar más alto».[2] Es materia discutible, por supuesto, si la temeridad de Hegel o la cautela de Kant es la actitud más adecuada en relación con la relevancia del método dialéctico, pero es interesante advertir de qué manera se vinculan entre sí estas dos empresas filosóficas tan diferentes respecto de nuestro tema.

Sería ingenuo o anacrónico pensar que la dialéctica o la analítica han mantenido un mismo significado a lo largo de las diferentes controversias históricas a las que venimos haciendo alusión. No sólo difiere, en efecto, el sentido específico que le es atribuido por filósofos tan distantes como Platón y Heidegger, o como Aristóteles y Kant, sino difieren también el universo conceptual y la cosmovisión histórica en los que se formulan aquellas interpretaciones. Conviene tener esto en cuenta al momento de establecer comparaciones o extraer lecciones del pasado. Pero de lo que no nos pueden caber dudas es que la dialéctica ha sido una cuestión filosófica central y controvertida a lo largo de toda la historia de la filosofía.

En la filosofía contemporánea, el acercamiento a la dialéctica ha sido sólo indirecto, pero no por ello menos elocuente y revelador del movimiento pendular que hemos comentado. De un lado, la hermenéutica, gracias a su interés por recuperar el sentido de la praxis aristotélica, ha permitido reinterpretar el método dialéctico en una perspectiva más deliberativa y práctica, ofreciéndole así a la racionalidad filosófica actual, severamente cuestionada por su unilateralidad o su cientificismo, una nueva posibilidad de existencia como racionalidad prudencial. De otro lado, sin embargo, la filosofía posmoderna francesa, inspirada en Heidegger y Levinas, ha expresado su explícita desconfianza en relación con la dialéctica, por considerarla aún demasiado dependiente del modelo logocéntrico de la racionalidad occidental, es más: por considerar que ella es (nuevamente)

---

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica,* traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968, p. 52.
2. *Ibíd*.

un juego sólo aparente de apertura a la contradicción, pues en el fondo comparte la pretensión de anular la alteridad y reconducir todo el conocimiento, toda la realidad, a la historia de la mismidad. Lo que unos y otros expresan no es naturalmente privativo de aquellas escuelas, sino que puede constatarse también en otros campos y en otras tradiciones de la discusión filosófica contemporánea. De modo indirecto, la riqueza y la complejidad del debate en torno a la dialéctica aparecen nuevamente ante nuestros ojos.

El momento parece, pues, propicio para ofrecer una publicación que reúna trabajos exploratorios y de investigación en torno a lo que ya podemos llamar, con más precisión, *la cuestión de la dialéctica*. Se trata de diez ensayos que se ocupan de la interpretación que han dado del tema los filósofos más representativos en la historia de la dialéctica, proponiendo nexos sistemáticos e históricos entre sus diferentes versiones. La perspectiva de análisis adoptada por los autores de estos ensayos puede considerarse, sin duda, contemporánea, pues se valen de los recursos de la investigación hoy disponibles en la comunidad filosófica en relación con tradiciones, autores y temas, pero esa contemporaneidad no es anacrónica sino hermenéutica, es decir, los ensayos abordan a los autores del pasado desde la problemática filosófica del presente, al mismo tiempo que procuran reconstruir la coherencia interna y propia de las concepciones originarias.

Los autores son filósofos, profesores universitarios en Alemania y en América Latina, y todos han estudiado la cuestión de la dialéctica en algún filósofo de la tradición y en alguna perspectiva sistemática. Se trata de Hans-Christoph Askani, de la Universidad de Ginebra; Julio del Valle, de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Roman Dilcher, de la Universidad de Heidelberg; Javier Domínguez, de la Universidad de Antioquia; Martin Gessmann, de la Universidad de Heidelberg; Miguel Giusti, de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Gustavo Leyva, de la Universidad Autónoma Metropolitana de México-Iztapalapa; Walter Mesch, de la Universidad de Heidelberg; Jochen Wagner, de la Universidad de Rostock y Georg Zenkert, de la Universidad Pedagógica de Heidelber.

Inicialmente, los textos fueron preparados para un coloquio internacional organizado en Lima, en el año 2008, que llevó el mismo título que ahora se propone para el volumen. Es decir, los

autores fueron convocados por su conocimiento del tema y su expectante contribución al esclarecimiento de la cuestión. Nos motivaba llevar a cabo en aquella ocasión un homenaje a Rüdiger Bubner, filósofo alemán recientemente fallecido, a quien todos estábamos de alguna manera vinculados por razones académicas. De profunda inspiración hermenéutica, la obra de Bubner estuvo dedicada a estudiar la relevancia de la filosofía del idealismo alemán y la filosofía antigua para la comprensión de los problemas del presente. En la línea de los trabajos de Gadamer, de quien fue asistente en Heidelberg, incursionó en una variedad de ámbitos de la filosofía, con un afán más creativo que sistemático: en la filosofía práctica, la estética, la filosofía de la historia, la filosofía del lenguaje. Es autor de obras tales como: *Dialéctica y ciencia* (1973), *Acción, lenguaje y razón. Conceptos fundamentales de la filosofía práctica* (1976), *Experiencia estética* (1989), *La cuestión de la dialéctica* (1980), *Dialéctica como tópica* (1990), *Temas antiguos y su transformación moderna* (1992), *Innovaciones del idealismo* (1995) y *Polis y Estado. Principios de la filosofía política* (2002). Rüdiger Bubner fue un filósofo liberal, cosmopolita y cultivado, así como una voz importante en los debates de la filosofía alemana contemporánea.

La cuestión de la dialéctica es, pues, como vemos, el título de uno de sus libros —en realidad, el título original del libro, aún no traducido al castellano, es *Zur Sache der Dialektik*. Y los títulos de los libros de filosofía, como el propio Bubner solía decir y analizar en sus seminarios, son muy reveladores, por lo que conviene siempre interrogarse sobre el sentido de los problemas que les son subyacentes, así como sobre la intención sistemática que transmite quien quiere responder a ellos con la tesis que el título expresa. Hablar, por ejemplo, de la dialéctica como de una «cuestión», equivale a reconocer la relevancia que ha tenido en la tradición filosófica, pero también a tener en cuenta la variedad de sus versiones; invita a imaginar lazos que unan entre sí proyectos filosóficos diversos y extemporáneos o a preguntarse por la curiosa y persistente actualidad que parece tener esa tradición.

Agradezco a los autores que participaron en el coloquio y que han preparado luego su contribución para este volumen. Expreso asimismo mi agradecimiento al Goethe-Institut y a su directora en Lima, Petra Behlke-Campos, por el apoyo que nos dio en la organización del evento y, de modo más general, por la estre-

cha colaboración que mantiene con el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú en la programación de actividades filosóficas. La colaboración con el Goethe se ha hecho visible de diferentes maneras, a través del apoyo a diversas publicaciones, como es el caso igualmente en esta ocasión.

Debo también una palabra de agradecimiento a los traductores de los textos del alemán, Gianfranco Casuso y Gabriel García, jóvenes filósofos peruanos doctorados en Filosofía en universidades alemanas, y a Mariana Chu, coordinadora ejecutiva del Centro de Estudios Filosóficos, quien con la ayuda de Cristina Alayza y Magdalena Dávila se ha hecho cargo del trabajo de recopilación de los ensayos.

MIGUEL GIUSTI

DIÁLOGO Y DIALÉCTICA. LA INTERPRETACIÓN HEGELIANA DE PLATÓN DESDE LA PERSPECTIVA ACTUAL

Walter Mesch
Universidad de Heidelberg

No es fácil decir qué es la dialéctica. Ya su origen histórico en los movimientos sofístico y socrático de la Antigüedad revela una ambigüedad que acompañará su desarrollo histórico a través de diversas variantes. Desde sus comienzos, la dialéctica ha estado marcada por la tensión entre los polos de la confusión conceptual y la elucidación seria sobre el objeto de investigación. En ella se busca, en principio, definir las condiciones para conducir de manera exitosa una discusión, las mismas que se manifiestan en el diálogo concreto —*dialégesthai*. En su punto de partida, no se determina si se apunta a una refutación condicionada por la situación particular de la discusión o si, además de ello, se quiere alcanzar una comprensión general del problema. Ni siquiera se define si se permitirán refutaciones genuinas o si basta con que aparenten serlo. De ahí que la dialéctica no sea, ante todo, otra cosa que un método o arte de la refutación, que se puede aplicar, utilizar y valorar según lo que se considere una discusión bien conducida. Para ello, se analizan, ya en la Antigüedad, condiciones generales que en el contexto de la Modernidad llevan a que las teorías sobre la dialéctica se separen de su realización dialógica. Su interés ya no se focaliza en el problema de aquel diálogo serio que puede conducir a una comprensión filosófica, sino en la posibilidad de una *episteme* y en la realización metódica del conocimiento. Pero también aquí se presenta una nueva versión de la vieja ambigüedad del método dialéctico, que concierne al problema de su referencia objetiva. Hegel extrae de ello una consecuencia refinada y radical, con miras a elevar la dialéctica a la categoría de ciencia. Él identifica su método y su

objeto al concebirla como el automovimiento especulativo del concepto. Como se ha resaltado muchas veces, esta identificación no deja de ser problemática, pues en ella el método y el objeto amenazan con desaparecer. Tampoco resulta evidente qué consecuencias implica esta posición respecto de la posibilidad de una dialéctica científica. En todo caso, la propuesta de Hegel sería incomprensible si no se tuviera presente la historia de la problemática propia de la dialéctica. Comenzaré, por ello, con una breve referencia a las teorías más importantes sobre ella, antes de abordar la interpretación hegeliana de Platón.

I

La primera concepción destacable se encuentra en Platón. Si nos atenemos a su presentación dialógica, la dialéctica es, por una parte, un juego sofístico de confusión que, como la retórica, produce una falsa apariencia, a fin de que el individuo pueda imponerse en la confrontación de opiniones en los ámbitos político, ético y científico. Por otra parte, es aquel método filosófico que es capaz de desenmascarar dicha apariencia, en la medida en que revela los requisitos para la conducción de un diálogo serio y científico. Con sus argumentaciones, Platón busca, desde el inicio, superar esta ambigüedad para posibilitar una realización filosófica de la vida buena. Sin embargo, en los diálogos tempranos, que sin excepción culminan en aporías, esta meta todavía no se alcanza realmente. Aquí sólo se prepara el conocimiento filosófico, en la medida en que el Sócrates platónico refuta opiniones tradicionales y pretensiones sofísticas. Con los diálogos intermedios se profundiza la dialéctica crítica a través de la dialéctica afirmativa, porque Sócrates plantea su búsqueda de conocimiento sobre un fundamento ontológico, según el cual hay conocimiento filosófico sólo de aquellos objetos de conocimiento que se sustraen al carácter arbitrario de las opiniones. Deben existir ideas cognoscibles, que se encuentren separadas de las cosas sensibles y que puedan ser comprendidas metódicamente. Con ello, la dialéctica se convierte en método filosófico a través del cual se realizan el conocimiento verdadero de las ideas y las verdaderas pautas para la acción. Sólo con este planteamiento se constituye la concepción genuinamente platónica. Pla-

tón se aferra a este punto de vista siempre, a pesar de que él mismo señala sus dificultades. Esto sucede también en sus diálogos tardíos, que buscan explicar de manera más concreta el ámbito de las ideas, el cosmos y la praxis. Aquí no se llega a suprimir el *chorismós* entre idea y cosa, como se suele afirmar, sino que éste pasa a segundo plano, porque los diálogos tardíos se concentran en otras dimensiones de la *méthexis*. Se trata de manera más clara la participación ideal de ideas en ideas que estructura racionalmente el todo eidético —*Sofista*—, la imagen cósmica de este todo eidético que hace al cosmos semejante a las ideas de la mejor manera posible —*Timeo*— y la mezcla de placer y conocimiento en la que se inscribe la vida buena tomando como criterio las ideas —*Filebo*.

Aristóteles plantea la conocida objeción según la cual el conocimiento de las ideas de Platón es imposible, porque las ideas como realidades separadas conducen a dificultades insolubles. Él busca demostrar que *chorismós* y *méthexis* son en principio incompatibles. No hay participación de las cosas sensibles en ideas cognoscibles, si es que las ideas están totalmente separadas de las cosas. O se sostiene el *chorismós* de las ideas o la *methexis* de las cosas, pero sostener ambos a la vez es imposible. Por ello, en lugar de ideas trascendentes, Aristóteles plantea formas inmanentes que determinan la materia de las cosas particulares de manera sustancial. De este modo, la filosofía de la naturaleza y la metafísica se aproximan más sin llegar a volverse idénticas. En cambio, teoría y praxis se alejan mucho más, porque la vida buena ya no puede orientarse por el conocimiento de las ideas separadas. La crítica a Platón tiene también consecuencias metódicas importantes. Aristóteles reemplaza la dialéctica científica con una disciplina dialógica no científica que sólo conduce a la refutación de interlocutores concretos y a no dejarse refutar, si bien los trucos sofistas no están permitidos. Se trata, ante todo, de utilizar formas de argumentación generales (*topoi*) para encontrar opiniones reconocidas (*éndoxa*) que deban ser aceptadas por el interlocutor como premisas para su refutación. Una *Tópica* de esta naturaleza puede servir también como método dialéctico de investigación, cuando se pregunta por las premisas aceptables en general por todo interlocutor posible y amplía la búsqueda de premisas en una investigación sobre principios. Esto resulta importante porque, según Aristóteles, una demostración

científica (*apódeixis*) supone que se ha encontrado ya principios verdaderos y evidentes. La ciencia no es posible, en consecuencia, sin una investigación dialéctica de los principios. Incluso la *Metafísica* aristotélica posee, por ello, una dimensión dialéctica, que debe ser tenida en cuenta para comprender su articulación ontológica. Ello se hace evidente allí donde se investiga la unidad de los diversos significados del ser. Sin embargo, ello no quita que la dialéctica platónica haya fracasado desde el punto de vista aristotélico. Platón emplea su dialéctica de las ideas para sostener un conocimiento verdadero en oposición a la confusión que provocan los sofistas. Pero la ciencia buscada cae, según Aristóteles, en una confusión imprevista. La dialéctica platónica vuelve a caer en la ambigüedad que busca superar.

A partir de este origen ambiguo, la dialéctica lucha contra variantes del mismo problema fundamental. Ya en el Helenismo y en la Antigüedad tardía se ofrecen innovaciones importantes como la dialéctica estoica, el escepticismo pirrónico o el neoplatonismo especulativo. Pero es sólo con la Modernidad que se llega a una ruptura con la tradición que obliga a emprender drásticas modificaciones también para el caso de la dialéctica. De particular interés resulta con seguridad Kant, porque lleva el problema de la referencia objetiva de la dialéctica a su extremo desde el punto de vista de la teoría del conocimiento. Por una parte, la dialéctica significa para él una lógica de la apariencia que es incapaz de transmitir conocimiento científico. Ello se hace evidente ante todo en las antinomias cosmológicas, en las cuales tesis racionalistas y antítesis empiristas entran en contradicción, porque dichas contradicciones muestran a Kant, de manera inequívoca, que no se ha encontrado conocimiento objetivo alguno en la cosmología metafísica. Por otra parte, Kant las considera como contradicciones en las cuales la razón se introduce de manera necesaria. Aquí no se trata de la obra de algún sofista a —a quien se podría poner a raya—, sino de nuestra razón, que no puede evitar caer en contradicciones. El «campo de batalla dialéctico» evidencia, por ello, una lucha metafísica que debe ser mitigada si es que la filosofía científica no ha de caer en la «falta de esperanza escéptica» o en la «obstinación dogmática». Como se ha señalado con frecuencia, la dialéctica brinda la motivación auténtica para la *Crítica de la razón pura*. No obstante, no propone el método con el cual la crítica intenta llevarse a cabo. Kant

emplea una analítica filosófico-trascendental, que explica la interacción entre la intuición pura y el pensamiento puro para que pueda definirse la forma *a priori* de los fenómenos empíricos. La autoconciencia trascendental hace las veces de fundamento que subsume toda intuición bajo conceptos del entendimiento. Este fundamento, planteado desde una teoría de la subjetividad, fue lo que resultó interesante para los kantianos tempranos y los idealistas. Sin embargo, dado que los fenómenos empíricos poseen una materia que sólo se puede inferir de una afección de nuestra facultad de intuición, Kant supone también la existencia de cosas en sí que son incognoscibles. Sólo con la diferencia entre cosa en sí y fenómeno, le es posible resolver las antinomias, en la medida en que tesis y antítesis se refieren a objetos distintos. Pero se trata de un supuesto cuestionable, criticado por primera vez y despiadadamente no por Hegel, sino ya por Jacobi y Fichte, pues en este punto Kant mismo parece ir más allá de los límites que él impuso para el conocimiento.

Hegel busca, a su vez, superar la separación kantiana entre materia dada y forma *a priori* del conocimiento. Sólo así le parece que puede cumplirse la deseada elevación de la filosofía a la categoría de ciencia. Desde su perspectiva, Kant se ha quedado a medio camino. Por cierto, la dialéctica kantiana toma como punto de partida el hecho de que la razón entra necesariamente en conflicto consigo misma. Pero no se da cuenta de que la razón es capaz de resolver este conflicto sin suponer una diferencia incognoscible entre fenómeno y cosa en sí. Si se sigue esta propuesta, la dialéctica no es una disciplina negativa que prepara para un conocimiento positivo, sino que ella misma alcanza contenidos positivos de conocimiento. Según Hegel, para ello no se necesita más que «simplemente comprender» que la contradicción se ha de entender en su unidad o lo positivo en lo negativo, pues las contradicciones no se diluyen en una nada abstracta, sino que son negaciones de un contenido específico, son negaciones determinadas que conducen a un concepto concreto. El método dialéctico, por ello, es simplemente «la conciencia de la forma del automovimiento interno de su contenido». Y lo que pone en movimiento al contenido del pensamiento puro no es otra cosa que «la Dialéctica que le es intrínseca».[1] En el

1. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, en *Werke in zwanzig Bänden*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1969 ss., tomo 5, p. 50.

fondo, se trata del concepto mismo que se mueve, y ello en realidad debido a lo negativo que contiene.[2] Este automovimiento del concepto es lo que constituye lo verdaderamente dialéctico en una dialéctica especulativa.[3] El modo como se realiza este movimiento del concepto ha sido detallado y presentado de forma sistemática por Hegel. Fundamental para ello es la *Ciencia de la lógica*, que expone cómo es que el concepto sirve de mediación consigo mismo al concebirse como la verdad del ser y de la esencia. En la sucesión de la lógica del ser, de la esencia y del concepto se puede reconocer tránsito, aparecer y desarrollo como formas básicas del movimiento dialéctico del concepto. Sobre la base de este fundamento metafísico, la filosofía real exhibe otras variantes de la dialéctica, en las cuales el concepto, que ha salido de sí mismo y ha devenido naturaleza, regresa a sí mismo, es decir, se convierte en espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. Aquí se trata, sin lugar a dudas, de una concepción que sorprende por su articulación diferenciada y su consecuencia sistemática. A pesar de ello, la dialéctica hegeliana ha provocado desde siempre desconcierto. ¿Puede tener sentido concebir un automovimiento dialéctico del concepto e identificar el método del conocimiento con su objeto? ¿No significa eso que, en realidad, no existe método alguno? ¿No hay el riesgo de que el conocimiento dialéctico se pierda en una mera apariencia?

II

A mi parecer, es recomendable echar una mirada a la interpretación hegeliana de Platón para afrontar estas conocidas dificultades, pues, por una parte, la comparación con Platón ofrece la posibilidad de encontrar un acceso a la dialéctica hegeliana sin limitarnos a la mera realización del movimiento del concepto. Esto resulta importante si se tiene reparos contra dicho movimiento del concepto, que Hegel tampoco analiza de manera suficiente. Por otra parte, Hegel mismo plantea la comparación con Platón y muestra que considera a la dialéctica platónica ejemplar, por lo menos en lo que respecta a su núcleo metódico y objetivo. No se interesa por la realización dialógica de la dialéc-

2. *Ibíd*., p. 51.
3. *Ibíd*., p. 52.

tica, sino únicamente por sus presupuestos metódicos y objetivos. Incluso, respecto de estos presupuestos, critica la forma exterior de la exposición platónica. Sin embargo, parte en principio del hecho de que ya los diálogos platónicos exponen un movimiento especulativo de conceptos puros. Y, por ello, tiene para él gran importancia el parentesco de su concepción con la platónica. Si la elevación especulativa de la filosofía a la categoría de ciencia es denominada por él «dialéctica», ello se debe, con seguridad, no sólo a su intento por dar un giro positivo a la dialéctica negativa de Kant, para escapar de su dualismo, sino también a que vislumbra en los diálogos platónicos un modelo para la integración requerida. Sin ese modelo, la autocomprensión dialéctica de la especulación hegeliana sería apenas posible. Es cierto que Hegel parte de manera tan decidida de la subjetividad moderna, que no se puede remitir sin más a modelos de la Antigüedad. Pero, en su polémica con las oposiciones del entendimiento propias de la Modernidad, tiene que estar interesado en modelos de integración provenientes de la Antigüedad. Y en ese campo, Platón posee un atractivo incomparable, pues Aristóteles, pese a sus puntos de vista concernientes a la filosofía de la naturaleza, la metafísica y la ética, todos importantes a su vez para Hegel, separa la demostración científica de la dialéctica y, con ello, no puede servir de ejemplo en lo que se refiere a su comprensión de la ciencia. También la especulación neoplatónica es importante para Hegel, pero tiende a considerarla una mera combinación de las filosofías platónica y aristotélica.

Quien partiendo de lo anterior examina la interpretación hegeliana de Platón para esclarecer los problemas fundamentales de la dialéctica debe tener en cuenta dos objeciones. La *primera objeción* se basa en la autocomprensión de la filosofía hegeliana y hace valer el hecho de que la remisión a Platón puede ser importante para la génesis de su concepción, pero no constitutiva para su validez. De acuerdo con Hegel, en su interpretación de Platón se trata sólo de una reflexión exterior, al menos contemplada desde el punto de vista del sistema, como sucede también en las notas de la *Lógica*. Su importancia filosófica es, por ello, limitada. Se trata, entonces, sólo de un acceso exterior a una reflexión interna que, en última instancia, es la única que resulta decisoria. Me parece que este punto de vista es absolutamente correcto. Si la interpretación hegeliana de la dialéctica como un movi-

miento del concepto es convincente o no, es algo que sólo se puede decidir en sentido estricto allí donde su realización o se lleva a cabo o fracasa. Pero ello no quita que la cuestión del acceso deba tener para nosotros una importancia fundamental, y ello no sólo si se parte de limitaciones contingentes para la comprensión, sino también respecto de los problemas fundamentales de método. Rüdiger Bubner ha resaltado con razón que no en vano Hegel reflexiona sobre la dialéctica como método allí donde busca ofrecer una vía que vaya desde el ámbito interno del sistema hacia la exterioridad, pues sólo en tanto método la dialéctica se analiza donde no queda absorbida totalmente por el desarrollo de la cosa misma, sino que se discute por lo menos en sus posibles características particulares. Ello sucede, ante todo, al comienzo y al final de la *Lógica*. Hegel se pregunta allí con qué se puede dar inicio a la ciencia, sin que el desarrollo científico se vea perjudicado, y cómo puede se llegar a un cierre del mismo que pueda reconocerse como tal. En este problema de método, la polémica de Hegel con la dialéctica platónica juega un rol importante, porque la identidad de método y cosa no se puede simplemente suponer en un diálogo. El diálogo debe llevar a cabo aquella mediación hacia la exterioridad que en Hegel aparece en primer plano sólo esporádicamente, y ya, por ello, promete ser de mucha ayuda.

La *segunda objeción* proviene de un escepticismo más radical y alega que la concepción excesivamente ambiciosa de la interpretación hegeliana de Platón apenas puede salvarse. Quien se apoye en la crítica según la cual una dialéctica científica o bien nunca fue posible, o bien se ha anulado a sí misma, por lo menos en lo que respecta al contexto contemporáneo, considerará que la plausibilidad de la interpretación hegeliana de Platón resulta un asunto de poca importancia. También esto me parece correcto como punto de partida. En realidad, se trata sólo de una valoración inversa sobre aquello de lo que nosotros habíamos partido. En última instancia, la dialéctica de Hegel ha de mantenerse en pie por sí misma o caer. Y la valoración negativa es la perspectiva dominante en la actualidad. Ya desde hace unas décadas la recepción de Hegel se ha centrado, antes que en su método dialéctico, en sus puntos de vista concretos, que pueden transferirse a otras posiciones, ya sea de tipo fenomenológico, analítico existencial, hermenéutico, perteneciente a la teoría del discurso,

de tipo marxista, pragmático o analítico. Entre tanto, se trata ya de una práctica corriente en quienes consideran que Hegel resulta todavía interesante y no se restringen únicamente a una investigación sobre la historia de la filosofía. Me remito sólo a las reconstrucciones que, desde la teoría social o del reconocimiento, se han hecho de la *Filosofía del derecho* o de la *Fenomenología*, esfuerzos que gozan de gran aceptación en la actualidad y que con mayor claridad colocan límites a la *Lógica* hegeliana. No voy a discutir aquí en qué medida es adecuado partir de perspectivas actuales. Quisiera remarcar que este modo de proceder resulta problemático porque se pretende comprender a Hegel a través de él, y los puntos de vista filosóficos sólo poseen tanto valor como el camino que conduce hacia ellos. Si se trata de examinar los puntos de vista de Hegel, entonces la fuerza con la que su dialéctica nos lleva a comprender dichos puntos de vista tiene que estar asociada a ellos de manera racional. Quien cuestione la dialéctica difícilmente podrá renunciar a ella sin renunciar también a Hegel. Dada esta situación es conveniente prestar atención a la relación entre diálogo y dialéctica, tal como se plantea en la interpretación hegeliana de Platón. Con ello, diversas cuestiones entran en consideración, resulta importante en particular, empero, la problemática identidad de método y objeto, vinculada con el problemático automovimiento del concepto.

¿Tiene razón Hegel cuando atribuye a Platón estas tesis? A primera vista, esto parece poco probable. Dialéctica e idea están, por supuesto, estrechamente vinculadas en Platón, porque las ideas sólo se pueden conocer dialécticamente y la dialéctica no es otra cosa que el conocimiento de las ideas. Sin embargo, en esta perspectiva método y objeto parecen estar, con todo, separados. La dialéctica no tiene por objeto, por lo menos al inicio, su propia realización metódica, sino las ideas. Y estas ideas son determinadas, por lo menos al inicio, como inmóviles. Si nos atenemos a su determinación clásica, son en realidad objetos de conocimiento que se comportan siempre de acuerdo con lo mismo y de la misma manera respecto de sí mismas. Esta inmovilidad es lo que las diferencia de los objetos de la percepción y lo que las hace cognoscibles en sentido estricto. La realización dialéctica del conocimiento y la idea inmóvil parecen, es cierto, estar vinculadas de modo esencial, pero no son simplemente idénticas. ¿Qué se puede decir, entonces, respecto de la identifica-

ción que opera Hegel, desde el punto de vista de la interpretación actual de Platón?, ¿se puede considerar la concepción propiamente hegeliana plausible, si con Platón planteamos como punto de partida de la dialéctica la realización dialógica del conocimiento? Antes de seguir el hilo de estas difíciles cuestiones, debo aclarar con mayor precisión el punto de partida de la interpretación hegeliana de Platón. Ya ello resulta complicado, pues en el punto de partida se revela una valoración ambivalente de la Antigüedad, que corresponde a una valoración ambivalente de la Modernidad. Por ejemplo, Hegel considera el *Parménides* platónico como «gran obra de arte»[4] o «la obra maestra más famosa de la dialéctica de la Antigüedad»[5] que contiene «realmente la doctrina pura de las ideas de Platón»,[6] y, sin embargo, le atribuye un resultado negativo.[7] Dado que Hegel ya no ve en la dialéctica la preparación negativa para un conocimiento positivo, sino un proceso afirmativo que avanza paso a paso a través de la negación de la negación, esta interpretación no se puede considerar coherente; porque con este punto de vista sería de esperar, en realidad, que una dialéctica meramente negativa, que, como en la doctrina de las antinomias de Kant, proyecta contradicciones sin concebirlas como unidad positiva, no pueda ser especulativa. Pero Hegel evita extraer esta consecuencia, que implica una crítica a Platón. Sostiene que en Platón no se puede encontrar la «conciencia plenamente realizada» de la dialéctica verdadera, el «movimiento necesario de los conceptos puros», pero sí la conciencia misma, «es decir, la esencia absoluta reconocida de este modo en conceptos puros y la exposición del movimiento de estos conceptos».[8] Al diferenciar la conciencia científica y la dialéctica expuesta, Hegel busca medir la dialéctica platónica utilizando su propia concepción sin pasar a considerar la peculiaridad de la exposición que trata de juzgar. ¿Permite ello brindar un significado positivo a las desconcertantes contradicciones del *Parménides*? La interpretación actual de Platón sugeriría en este

---

4. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in zwanzig Bänden, op. cit.,* tomo 3, p. 66.

5. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, en *Werke in zwanzig Bänden, op. cit.,* tomo 19, p. 79.

6. *Ibíd*., p. 81.

7. *Ibíd*., p. 82.

8. *Ibíd*., p. 62.

caso tener mayor cuidado. Para encontrar una vía de acceso a la posición hegeliana es necesario, por ello, atender a los siguientes puntos de vista.

En primer lugar, la interpretación hegeliana de Platón no depende exclusivamente del enigmático *Parménides*. Es cierto que Hegel aprecia este diálogo en particular, porque en él observa el contenido especulativo de la dialéctica de las ideas en su forma más detallada.[9] Por ello, aproxima esta obra a la lógica absoluta, mientras que el *Timeo* es adscrito a la filosofía de la naturaleza y la *Politeia*, a la filosofía del espíritu.[10] Pero Hegel también se remite al *Sofista* y al *Filebo*[11] para explicar la dialéctica pura de las ideas en Platón. En segundo lugar, Hegel tampoco reduce el contenido especulativo de la dialéctica platónica al conjunto de los diálogos tardíos. Por cierto, subraya que su «núcleo más íntimo» y su «verdadera grandeza» se encuentran ante todo en este grupo.[12] Pero ello de ninguna manera significa que la dialéctica no está presente en los diálogos tempranos. Por el contrario, para Hegel ellos tampoco son en absoluto conversaciones casuales, arbitrarias y subjetivas. Como ya se ha señalado, Hegel tiene que negar que el diálogo sea la forma más adecuada para presentar la filosofía.[13] Sin embargo, encuentra en Platón «desde una perspectiva global» un «desarrollo dialéctico correctamente consecuente», porque el «desarrollo solamente es desarrollo de la cosa». Sócrates plantea las preguntas de manera que al interlocutor sólo le es posible responder de manera muy sencilla. Y en ello reside la «grandeza y belleza» de este arte dialógico.[14] En tercer lugar, Hegel tiene en cuenta diferencias importantes en la dialéctica platónica. También para él la dialéctica socrática de los diálogos tempranos es negativa en tanto que sus refutaciones de los puntos de vista cotidianos terminan en aporías. Y también Hegel señala que esta dialéctica negativa recuerda sólo de manera superficial a los sofistas, porque al Sócrates platónico le interesa producir «la necesidad de la ciencia».[15] La

9. *Ibíd.*, p. 79.
10. *Ibíd.*, p. 61.
11. *Ibíd.*, pp. 69 ss.
12. *Ibíd.*, p. 76.
13. *Ibíd.*, p. 24.
14. *Ibíd.*, p. 26.
15. *Ibíd.*, p. 64.

dialéctica auténtica, en su «determinación más elevada», la encuentra allí donde Platón muestra la «unificación de los opuestos» que «se han eliminado».[16] Pero esta dimensión especulativa no la encuentra sólo en los diálogos tardíos, sino donde «principios abstractos unilaterales han sido verdaderamente unificados de manera concreta»,[17] lo que Hegel ya encuentra donde el resultado sigue siendo negativo y es por ello «el movimiento completo del conocer», «al cual escucha Platón».[18]

III

¿En qué consiste entonces, según Hegel, el movimiento de la idea? Para poder responder a esta pregunta se debe tener claro que Hegel no sólo cuenta con un movimiento de la idea, sino también con un movimiento del conocer. Esto es importante porque sólo pocos se aventurarían a afirmar algo semejante. Quien no sólo admite el movimiento corpóreo como única forma de movimiento con dificultad podrá negar que los diálogos de Platón exponen un movimiento del conocimiento. En este sentido, la refutación socrática, que desenmascara un pretendido saber como mera opinión, es el movimiento más sencillo. Aquí se trata de aquella dialéctica negativa cuyo efecto consiste, según Hegel, en «mezclar caóticamente lo particular».[19] En el ámbito de los objetos del pensamiento, no se opera con ello cambio alguno. Hegel señala que lo particular es así mostrado en su «finitud», «que no es de hecho lo que es, sino que pasa a ser su contrario». Pero eso significa que se hace evidente *para* el refutado cuán lejos se encuentra de encontrar el objeto buscado. «Esta dialéctica es el movimiento del pensamiento, ella se da esencialmente de manera exterior y resulta necesaria para que la conciencia reflexionante deje surgir lo general, que es imperecedero, en sí y por sí mismo, e inmutable».[20] Según Hegel, también aquí se trata sólo del movimiento del pensamiento en el caso del refutado, no del movimiento de la idea. Con ello, bien puede

16. *Ibíd.*, p. 65.
17. *Ibíd.*, p. 23.
18. *Ibíd.*, p. 22.
19. *Ibíd.*, p. 64.
20. *Ibíd.*, pp. 64-65.

compararse el método socrático con el de la *Fenomenología del espíritu*, porque la dialéctica de esa obra echa por tierra la opinión de las figuras de la conciencia. En el caso de la mera refutación, todavía no se trata, como es natural, de una especulación fenomenológica, que organiza su destrucción de las opiniones en aras del conocimiento, o siquiera de un progreso en el conocimiento que lleve más allá de la esfera de las oposiciones de la conciencia. Y, sin embargo, es evidente que Hegel ve en el Sócrates platónico una figura próxima a la especulación fenomenológica. Como subraya con toda justicia, Sócrates no busca, a diferencia de los sofistas, confundir a su interlocutor para imponerse en la confrontación de opiniones, sino para «traer a la conciencia de ellos la necesidad de la ciencia, esta orientación a aquello que es».[21]

Si en la refutación se ve un medio para poder ir más allá de meras opiniones, entonces ella consiste en un complicado movimiento de conocimiento, que ya no se puede considerar como meramente negativo. Para nosotros, se plantea entonces la cuestión decisiva, a saber, en qué medida tal movimiento positivo del conocimiento se puede entender como un movimiento de la idea conocida. Para alcanzar este objetivo, Hegel remite a la doctrina platónica de la *anámnesis*, según la cual «lo que aparentemente aprendemos, [...] no (es) otra cosa que reminiscencia».[22] En consonancia con su crítica a la confusión entre especulación y representación, critica la exposición mitologizante de Platón, la cual «representa el ser en sí del espíritu como un ser anterior en el tiempo».[23] Pero le parece un hecho incuestionable que Platón dio a la pregunta por la obtención del conocimiento una «dimensión especulativa».[24] La idea de que aprender consiste en la «recepción de algo ajeno en la conciencia pensante» no resulta por ello adecuada para la naturaleza del espíritu, en tanto sólo vale para cosas espaciales. «Platón, empero, expone la verdadera naturaleza de la conciencia, que ella es espíritu, en sí mismo aquello que es su propio objeto, o lo que deviene para sí. Éste es el concepto de lo verdaderamente general en su movimiento».[25]

---

21. *Ibíd.*, p. 64.
22. *Ibíd.*, p. 43.
23. *Ibíd.*, p. 46.
24. *Ibíd.*, p. 43.
25. *Ibíd.*, pp. 43-44.

Hegel interpreta la doctrina de la *anámnesis* como una autorreferencia del espíritu que se sustrae al tiempo. El conocimiento del espíritu no consiste, en consecuencia, en «que algo ajeno se introduzca en él», sino en «que su propia esencia deviene para él o que él arriba a la conciencia de sí mismo». Esta interpretación especulativa de la *anámnesis* va acaso muy lejos para los intérpretes de Platón, incluso para aquellos que estarían de acuerdo con Hegel en que no se puede atribuir a Platón una comprensión ingenua de la visión prenatal de las ideas, según la cual las ideas han sido captadas por el alma en algún momento anterior y luego ésta las ha olvidado con la encarnación, pues así como son evidentes los errores que trae diferir los problemas, tampoco se puede reconocer como válida la posición hegeliana según la que el cognoscente únicamente se conoce a sí mismo a través de un recuerdo, entendido como remisión a un conocimiento *a priori*. Aun cuando la relación del *nous* platónico con las ideas debe tener un fundamento *a priori*, éste no se tiene que entender necesariamente como una autorrelación.

La teoría de la *anámnesis* difícilmente permite una interpretación de ese tipo y, con seguridad, la excluye si la vinculamos con la noción del alma que se mueve a sí misma en el *Fedro*, a la que Hegel también se remite.[26] Para Platón, el alma no es una idea, sino algo semejante a ellas, en la medida en que participa de ellas cuando conoce y tiene un rol mediador entre el ámbito de las ideas y el de lo corpóreo. Sin embargo, hay que ser precavido con el escepticismo frente a la interpretación hegeliana. El hecho de que vaya más allá de los diálogos platónicos no significa en modo alguno que sea del todo desacertada. Dos consideraciones me parecen importantes. La primera consideración no se refiere exclusivamente a la interpretación hegeliana de Platón, sino también a la valoración de la dialéctica hegeliana. Se trata de una manera de concebir su contenido que ya ha sido mencionado: hablar de un movimiento del concepto sólo puede tener sentido si el concepto se encuentra en una relación consigo mismo, que obliga a concebir el movimiento del conocimiento como movimiento de lo conocido. Sólo cuando en el conocimiento el cognoscente y lo conocido se enlazan en una unidad indisoluble se puede concebir objetos de conocimiento como realidades que

26. *Ibíd.*, p. 47.

tienen movimiento, pues sólo con esa condición se puede interpretar la realización del conocimiento como determinación de lo conocido. Si ello significa una realización metódica del conocimiento, entonces se puede identificar método y contenido. La segunda consideración se refiere a la base textual que, pese a las apariencias, en modo alguno se puede considerar unívoca. Los diálogos de Platón están llenos de pasajes que van más allá de lo que hemos mencionado aquí y favorecen mucho la interpretación hegeliana. Estos pasajes son, sin duda, polémicos. Pero, a mi parecer, es casi imposible negar que en ellos se haga referencia al movimiento de las ideas. En particular, son relevantes los pasajes del *Sofista* y el *Timeo*, pues estos diálogos tardíos asocian el ser verdadero de las ideas con un movimiento, una vida y una racionalidad vinculados a la realización cognoscitiva de una dialéctica pura de las ideas. Decisivo es el *Sofista*, que trata directamente la dialéctica de las ideas en su crítica de la sofística, mientras que en el *Timeo* se hace referencia a ella sólo de manera indirecta, como condición de la cosmología. También el complicado *Parménides* es importante. Pero debido a razones de tiempo me referiré solamente al *Sofista*.

El pasaje central se encuentra en la famosa gigantomaquia entre los «hijos de la tierra», que sólo reconocen como verdaderamente existentes a los cuerpos en movimiento, y los «amigos de las ideas», que no admiten el devenir en el ser verdadero.[27] Este pasaje es importante, sobre todo, porque no sólo se critica a los materialistas, sino también a los idealistas, pues como remarca el extranjero de Elea, lo que es verdaderamente no puede ser inmóvil si ha de ser accesible al conocimiento. «¡Pero cómo, por Zeus! ¿Hemos de dejarnos convencer fácilmente de que movimiento y vida y alma y razón no le son propios al ser verdadero? ¿Que éste no vive ni piensa, sino que augusto y divino, carente de razón (*nun uk echon*), es inmóvil?».[28] El tema que se introduce a través de esta conocida pregunta adquiere, en lo que sigue, un significado afirmativo: las ideas poseen un movimiento, porque en cierto sentido poseen razón (*nous*). Si el pasaje se interpreta de forma aislada es, con seguridad, difícil entenderlo, sobre todo porque expresa, más que una argumentación propia-

27. Platón, *Sofista*, 246a ss.
28. *Ibíd*., 248e-249a.

mente dicha, una afirmación. Junto con la gigantomaquia y la comunidad de los géneros supremos se puede, empero, captar a plenitud su sentido. Primero, es necesario subrayar que el ser verdadero, perfecto y sin más (*pantelós on*) del cual se habla no puede referirse al alma o a la razón, sino sólo a la idea. Sería por lo demás poco esclarecedor atribuir alma al alma o razón a la razón. Pero en este contexto aquello no es acertado, pues se trata sólo y exclusivamente de una polémica en torno a la pregunta por si el ser (*on/ousía*) se debe concebir como estando en movimiento *o* como siendo inmóvil. Y la respuesta es que debe estar en movimiento *y* ser inmóvil si es que ha de ser posible el conocimiento.[29] La interpretación según la cual aquí se trata solamente de una totalidad extensiva de los seres, independiente de su determinación cualitativa, queda descartada. El *pantelós on* se refiere al ser propio de la idea, no a un todo universal indiferenciado, que incluye idea, alma e incluso tal vez cuerpo. En la misma dirección, apunta el *pantelés zoon* del *Timeo*, pues también allí se caracteriza al ser de las ideas, que sirve de modelo a la producción demiúrgica del cosmos en movimiento, como una forma de vida inteligible.[30]

Pero, ¿cómo es planteado el movimiento de la idea en Platón y cómo se diferencia este planteamiento de la interpretación hegeliana? El *Sofista* busca en primera línea esclarecer cómo se puede enlazar sin contradicción el ser con reposo y movimiento a pesar de que reposo y movimiento se contradicen.[31] Para ello, el extranjero de Elea se basa en dos puntos. Por una parte, sólo algunas ideas se mezclan con algunas otras, no todas con todas o ninguna con ninguna.[32] Por otra parte, se trata de una participación ideal, a través de la cual las ideas adquieren determinaciones sin poseerlas por su propia naturaleza.[33] Sobre esta base, los conceptos de la reflexión, identidad y diferencia muestran que los géneros supremos no se dejan reducir uno al otro. Por ello, el ser por sí mismo, es decir, a partir de su propia naturaleza, ni está en movimiento ni es inmóvil. A causa de su participación en movimiento y reposo debe, sin embargo, ser considerado tanto

29. *Ibíd*., 249d ss.
30. Platón, *Timeo*, 30c.
31. Platón, *Sofista*, 254d.
32. *Ibíd*., 252e.
33. *Ibíd*., 255e.

en movimiento como inmóvil. Se puede ver con facilidad que esta estrategia para evitar la contradicción no coincide con la versión especulativa de la dialéctica en Hegel, que él justamente también reconoce en el *Sofista*. Cuando Hegel toma del texto platónico que lo mismo es lo diferente y lo diferente lo mismo, «y ello en uno y el mismo punto de vista», no capta el sentido del *Sofista*, como se ha señalado, porque en él debe distinguirse perspectivas para poder evitar la contradicción. Y, sin embargo, no debemos tomar a la ligera la perspectiva hegeliana, pues qué es el ser, es algo que sólo puede ser conocido, según Platón, cuando se le ha perseguido a través de su participación en otros géneros. Desde esta perspectiva, Platón no parece tener problemas con concebir la coherencia de este recorrido a través de relaciones de participación como un tránsito entre ideas que participan entre sí. Este tránsito (*metaballein*) es explícitamente el tema en este contexto. Sólo se descarta que el tránsito de una idea conduzca a lo contrario de su naturaleza.[34]

Cómo se deban concebir de forma más precisa las relaciones de participación es difícil de colegir, dada la brevedad del pasaje. Sin embargo, a mi parecer, resulta cuestionable que la irreductibilidad de los géneros lleve a concluir que el conocimiento sólo puede residir en aislar naturalezas rígidas, pues la intención general del pasaje está con seguridad en demostrar que «los géneros se encuentran por su propia naturaleza en comunidad».[35] Esto también es válido para la participación del ser en el reposo y el movimiento. Por ello, no hay lugar para desechar la postulación de ideas en movimiento cuando se afirma que el ser es inmóvil de acuerdo con su propia naturaleza y que sólo tiene movimiento por participación, ya que el reposo también le adviene sólo a través de la participación. La definición clásica de la idea como algo determinado por su reposo e inmovilidad es retomada en el *Sofista* sólo en tanto es complementada con las determinaciones de movimiento y de vida. Al parecer, lo que ello signifique sólo se comprenderá si se toma como punto de orientación la realización de la dialéctica de las ideas, que investiga un ser como aquello que es, observándolo a través de su participación en otras ideas.[36] La práctica de la dialéctica platónica, y no sólo

34. *Ibíd*., 255a/b.
35. *Ibíd*., 257a.
36. *Ibíd*., 253d.

la de los diálogos tardíos, debe ser, así, tan esclarecedora como la teoría de los géneros supremos. En qué consiste el movimiento de la idea es algo que los diálogos platónicos muestran en la misma medida en que tocan el tema. Y ello también está presente en el *Sofista*. No hay que dejar de lado el hecho de que el extranjero, antes de desarrollar la teoría de los géneros supremos, se refiere a la actividad del dialéctico.[37] Para la realización de la dialéctica, reposo y movimiento tienen la misma importancia, pues el dialéctico puede determinar el ser permanente de una idea sólo en tanto que pasa a considerar otra idea. Y si con ello se determina la idea misma a partir de sí misma (*autó kath autó*), entonces reposo y movimiento deben añadírsele.

IV

Con esto, llego al final de esta reflexión y resumo los resultados. Hegel parte de la idea de que ya Platón ha identificado el método y el contenido en la dialéctica al concebirla como automovimiento de ideas. Esta concepción no llega a cumplirse plenamente, porque la dialéctica platónica está orientada a una realización de carácter dialógico, parte de condiciones externas y asocia especulación y representación. Pero, en su núcleo, la dialéctica especulativa ha sido establecida por Platón, por lo cual sólo queda la tarea de desplegarla de manera más diferenciada, articulada y sistemática, tomando como fundamento la subjetividad moderna. A primera vista, esta perspectiva resulta poco convincente, pues la dialéctica platónica en principio no está interesada en el autoconocimiento, sino en el conocimiento de las ideas. Y para poder comprenderlas, las ideas son explicadas como siendo inmóviles. A diferencia de las cosas sensibles, que en un momento están en una parte y en otro momento en otra, que al inicio son de una manera y después de otra, las ideas se comportan siempre de acuerdo con lo mismo o ellas mismas de la misma manera. Parece, pues, que no hay espacio para hablar de movimiento de las ideas. Además, Platón no parece considerar que el conocimiento de las ideas sea autoconocimiento de la razón cognoscente, algo que sería necesario para barajar la posibi-

37. *Ibíd*.

lidad de ideas en movimiento. Los diálogos intermedios no ofrecen apoyo para esta tesis, tampoco la teoría de la *anámnesis*, porque ella sólo exige una relación *a priori* con las ideas, pero no una autorrelación *a priori* de la razón. Sin embargo, los diálogos tardíos dan un paso más que resulta ser decisivo, pues en ellos se hace hincapié en que las ideas deben estar en movimiento para poder ser conocidas. Y con ello, sólo se puede hacer referencia a un movimiento del conocimiento que se lleva a cabo en el conocimiento de las ideas. Atribuir a las ideas un movimiento espacial o temporal, como es propio de las cosas sensibles, sería, por ello, con seguridad absurdo. Sólo se puede entender en qué sentido las ideas han de poseer movimiento si uno se remite a la realización del conocimiento en la dialéctica de las ideas y si se interpreta su dinámica metódica del avanzar de una idea a otra como la determinación de la idea misma. Y esto, nuevamente, sólo puede ser esclarecedor si la dialéctica platónica no diferencia de manera completa método y cosa, sino que identifica ambos por lo menos en lo que respecta al plano superior del pensamiento de las ideas.

De ahí que la dialéctica no sea sólo un método que posibilita refutar opiniones insatisfactorias y abrir el camino para un saber sólido, sino que en última instancia posibilita también la determinación cognoscitiva de lo conocido, determinación que no debe ser solamente exterior si el objetivo ha de ser realmente el conocimiento. Con todo, esta identidad especulativa de método y contenido en una búsqueda dialógica de conocimiento no se puede hacer valer como una condición general, pues el diálogo no se mueve por lo general en el plano de un conocimiento puro de algo, sino que sólo prepara para ello. Incluso allí donde las ideas son explicadas en sus estructuras generales, las perspectivas particulares resultan siendo decisivas. Ello se puede decir también del *Sofista*, que explica la *koinonía* de los géneros supremos con miras a determinar la esencia del sofista. A diferencia del neoplatonismo, que entiende el ser de la idea como el contenido de un autoconocimiento racional, enlazando de esta manera la razón que se piensa a sí misma de Aristóteles con las ideas en movimiento de Platón, los diálogos platónicos no permiten interpretar el ser de las ideas directamente como una autorrelación de la razón. La identidad especulativa de método y contenido se encuentra aquí, más que realizada, sólo preparada.

La interpretación hegeliana de Platón va, por ello, demasiado lejos cuando determina la convergencia de método y contenido en Platón a partir del resultado que ella tardíamente busca, que ella sólo ha comenzado a esclarecer y plantea además como un escape a la contradicción. Pero porque ahí sólo se trata de una convergencia es que Platón puede ayudar a entender la concepción especulativa de Hegel. Los diálogos filosóficos no pueden partir de la idea de que método y contenido son idénticos en la dialéctica. Pero pueden facilitar el acceso a este tipo de identificación. La exterioridad del diálogo resulta así una ventaja decisiva, pues es ella la que permite captar la necesidad de conceptos que posean movimiento como condición del conocimiento dialéctico. Quien resulte confundido por el movimiento de los conceptos en la dialéctica hegeliana puede orientarse a partir de los diálogos de Platón, porque llevan a la aceptación de ideas que poseen movimiento a través de varios pasos. Lo que la dialéctica es se muestra así nuevamente en el diálogo.

LA RETÓRICA DE LOS DOS MUNDOS. LA DIALÉCTICA ÉTICA DE PLATÓN

Jochen Wagner
Universidad de Rostock

Platón dio a su obra publicada exclusivamente la forma de diálogos. Esto, como es sabido, no es ninguna casualidad, tampoco es expresión de una simple preferencia por este género literario, como fue en parte el caso de Cicerón, san Agustín, Leibniz o Schelling, por lo menos en ciertos momentos. Si Platón se dirige a nosotros en diálogos, ello se debe a que esta forma de exposición se adecua como ninguna otra a su propuesta filosófica, una propuesta que se mantiene fiel a la intención socrática del βελτίους ποιεῖν, del mejoramiento. El diálogo platónico no es una mera forma de exposición, sino un programa filosófico.

La tesis que busco defender es la siguiente: Platón asume la intención socrática del mejoramiento como su propósito ético de primer rango y busca contribuir a su realización acompañándola de una ontología que compromete a los hombres con el diálogo. Incluso en la forma de un procedimiento dialéctico, el diálogo es y se mantiene como una exigencia ética cuya consecuencia es la ontología de los dos mundos, es decir, la separación estricta de lo sensible y cambiante, y el ámbito inmutable y eterno de las ideas. Dicho de otro modo, la dialéctica no es en primer lugar un método de conocimiento, sino una reflexión inmanente a la praxis que se despliega dentro del diálogo y que tiene como meta el mejoramiento.

Las reflexiones que vienen a continuación se desarrollarán en dos pasos. En el primero, se tratará la condición básica para el «mejoramiento» socrático, esto es, el sentido de obligación que corresponde al interlocutor en el diálogo. Para ello, se examinará la conocida escena con el esclavo en el *Menón*, que se utiliza como prueba para la denominada teoría de la reminis-

cencia sólo en un nivel inmediato. Además, se examinará con mayor profundidad la interpretación que Sócrates hace de ella. Lo que en el *Menón* es esclarecido a partir de la constelación particular entre ambos interlocutores —Sócrates y Menón—, y a través de una mirada al personaje Menón, se encuentra tematizado en el pasaje central del *Teeteto* como objeto de una investigación general que remite al sentido de la hipótesis de las ideas. Plantear dicho sentido será el tema del segundo paso.

En ambos diálogos, el tema es el saber; en un caso, en relación con la posibilidad de enseñar la virtud; en el otro, se trata de manera directa el concepto de conocimiento. Lo que motiva este interés especial por ambos pasajes es el claro cambio de tono en la conversación: después de que las conversaciones se han estancado en estos pasajes, desarrollándose a tientas y sin un rumbo fijo, Sócrates sostiene afirmaciones en un tono inusualmente apodíctico, en las cuales no asoma la menor duda. El lector reconoce la situación de inmediato: aquí se trata de puntos fundamentales que no están sujetos a discusión.

I. *Menón*: el reflejo del diálogo en el diálogo

Hay un diálogo, el *Menón*, en el que se encuentra un reflejo visible del principio que guía al diálogo. Me refiero al conocido pasaje con el esclavo, en el cual Sócrates busca explicar a su interlocutor Menón a qué se refiere el mito de la *anámnesis*, la denominada teoría de la reminiscencia, según la cual el saber no es otra cosa que recordar aquello que el alma ha visto en un estado anterior al actual. El contexto es el siguiente: la conversación comenzó de manera abrupta con la pregunta de Menón por la posibilidad de enseñar la virtud. Tras varios intentos infructuosos para determinar previamente la esencia de la virtud, intentos en los que Menón se coloca en el papel de único interrogado, éste compara a Sócrates con la ya famosa imagen de un pez torpedo, que hace temblar y quita el habla a todos aquellos que lo tocan.[1] Sócrates acepta la comparación sólo con la aclaración de que él precipita a otros en una aporía no como alguien que conoce el camino correcto, sino como quien se encuentra en el

1. Platón, *Menón*, 80.

mismo estado. Aquí aparece un problema que llega hasta las raíces mismas del diálogo: ¿se puede buscar lo que nadie conoce?, ¿cómo puede uno saber que ha encontrado lo correcto cuando nadie sabe qué apariencia tiene? Sócrates considera esta problemática planteada por Menón como una «posición para la disputa» (ἐριστικὸς λόγος), «pues nos volvería indolentes y sólo es agradable para los oídos de hombres débiles».[2]

¿En qué radica, empero, lo sorprendente de esta posición? No en su contenido. Por el contrario, parece ser más bien legítimo plantear la pregunta por la posibilidad de la búsqueda en la investigación. No sólo el curso de la conversación hasta este momento hace posible esta pregunta, sino que tiene tal importancia que incluso Aristóteles concibió la primera frase de sus *Analíticos posteriores* como una respuesta inmediata a esta problemática.[3] No puede ser, entonces, el problema mismo lo que provoca la sorpresa de Sócrates. Más bien, se trata de la *actitud* de Menón, que se evidencia en el planteamiento de esta paradoja aparente en este momento del diálogo y que provoca la crítica de Sócrates: quien considera verdadero este planteamiento de la imposibilidad del aprendizaje se volverá indolente y débil, y se exime de toda investigación ulterior. Lo decisivo es, entonces, la reacción de Sócrates.

Poco antes,[4] Menón había planteado una observación que, según Sócrates, contribuía, más que a fomentar, a evitar la aclaración del tema; de ahí que Sócrates consideró pertinente hacer un comentario general sobre el carácter de la conversación. Si se encuentran inmersos en una polémica erística, él simplemente se eximirá de la carga de la prueba; pero si están envueltos en una conversación seria entre amigos, se ha de proceder de manera más dialéctica y amical.[5] En particular, cada uno debe cerciorarse que el otro entienda siempre el contenido de sus afir-

---

2. *Ibíd.*, 81d.

3. Aristóteles, *Analíticos posteriores*, 71a1 ss. La respuesta de Aristóteles puede ser resumida de la siguiente manera: todo conocimiento y todo aprendizaje racional se basa en la aclaración paulatina de un conocimiento que, en principio, era solamente difuso. En cierto sentido conocemos, pues, de antemano lo que buscamos; en otro sentido, todavía no lo conocemos.

4. Platón, *Menón*, 75.

5. *Ibíd.*, 75d3-4: δεῖ δὴ πρῳότερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι. Cfr. también Platón, *República*, 376c.

maciones. En ese sentido, Sócrates considera conveniente aclarar algo fundamental sobre la posición que se debe adoptar en un diálogo, ahora que Menón hace alarde nuevamente de una actitud erística. Lo que sigue es el conocido mito de la reminiscencia: de sacerdotes y sacerdotisas, ha escuchado que el alma inmortal ha visto ya todo y que, a causa de la interrelación de todo lo que ya ha visto, requiere sólo el recuerdo de una única cosa para poder recuperar por sí misma todo lo demás. Es interesante observar a quiénes apela Sócrates como garantes. Los servidores de los dioses no son precisamente conocidos por defender con argumentos sus puntos de vista. Sin embargo, están acostumbrados —y a ello se remite Sócrates explícitamente—[6] a dar cuenta de su modo de vida. De forma similar, Sócrates subrayará luego que no puede garantizar el contenido de esta creencia en la reminiscencia hasta sus últimas consecuencias, pero sí las consecuencias prácticas que resultan de ella: el hecho de que esta creencia nos hace activos e investigadores. Menón, sin embargo, no comprende todavía por qué Sócrates recurre a la creencia en la reminiscencia en este momento de la conversación. En lugar de preocuparse por lo que se dice *a través de* este mito, dirige su atención a lo que se dice *en* él. Por ello, exige una comprobación. Y, del mismo modo, Sócrates busca satisfacer esta exigencia al ofrecer un *ejemplo*. En este momento, se produce la escena con el esclavo, a través de la cual se ha de ofrecer a Menón un reflejo de nada menos que el sentido de lo que sucede en general en un diálogo. La interpretación de esta lección de geometría no depende mucho, entonces, de la comprobación real de que el aprendizaje es de hecho reminiscencia. Más bien, se trata de mostrar a Menón que lo decisivo es la *relación* en la cual uno se encuentra respecto del objeto de investigación, respecto de uno mismo y respecto del diálogo.

Desde el punto de vista formal, la demostración se lleva a cabo en tres etapas,[7] marcadas por los interludios, en los que Sócrates se dirige directamente a Menón para asegurar una interpretación común de lo que va sucediendo —como corresponde a un diálogo entre amigos. Estas interrupciones de la lección de geometría merecen particular atención, porque en ellas Me-

6. *Ibíd*., 81a.
7. *Ibíd*., 82b-e, 82e-84a, 84d-85b.

nón es colocado frente a un espejo. La primera fase se caracteriza porque el esclavo afronta el ejercicio geométrico y brinda una respuesta inmediata, sin conciencia alguna del problema. En este estadio, cree saber (οἴεται εἴδεναι)[8] y no experimenta la menor perplejidad (οὐχ ἡγεῖτο ἀπορεῖν).[9] El hecho de que ofrezca rápida y decididamente una respuesta incorrecta a la pregunta por la longitud del lado de un cuadrado que posee el doble del área del cuadrado inicial —literalmente, el esclavo responde: «pero si está claro, Sócrates, que debe ser el doble de largo»—[10] puede que lo haga parecer risible ante los ojos del espectador de este experimento; en la misma medida en que ahora es risible el Menón del inicio de la conversación, cuando Sócrates señaló que es necesario aclarar la esencia de la virtud antes de examinar si es enseñable y éste replicó: «¿Pero en realidad no sabes ni siquiera qué es la virtud, Sócrates? ¿Y es eso lo que debo decir de ti también cuando regrese a casa?».[11]

La segunda fase consiste en tomar conciencia del problema. Ello no quiere decir, empero, que el esclavo ya sea capaz de decir dónde reside exactamente la raíz del problema, pero significa por lo menos que ahora tiene claro que podría haber un error en su propuesta inmediata de una solución. En su confusión, entonces, no sabe cuál es la respuesta correcta, pero ya no pretende saberla (νῦν δὲ ἡγεῖται ἀπορεῖν ἤδη, καὶ ὥσπερ οὐκ οἴδεν, οὐδ'οἴεται εἰδέναι).[12] En el interludio, Sócrates y Menón coinciden en que el esclavo se encuentra en una mejor situación después del ataque del pez torpedo (βέλτιον ἔχει),[13] particularmente porque desde este momento el esclavo quiere saber cuál es en realidad la longitud del lado del cuadrado. Según Sócrates, el esclavo creía antes que «sin problemas, frente a mucha gente y repetidas veces, decía sobre este tema que al cuadrado doble le correspondía un lado con el doble de longitud».[14] Referido al esclavo, este comentario resulta obviamente absurdo: ¡como si a aquél le hubiera gustado hablar muchas veces sobre la longitud

8. *Ibíd.*, 82e5.
9. *Ibíd.*, 84a8.
10. *Ibíd.*, 82e3.
11. *Ibíd.*, 71c1-3.
12. *Ibíd.*, 84a9-b1.
13. *Ibíd.*, 84b3.
14. *Ibíd.*, 84c1-3.

del lado del cuadrado! Pero respecto de Menón, quien comenzó este diálogo de manera tan abrupta con la pregunta por la posibilidad de enseñar la virtud, este comentario se revela como una fina ironía. Claramente, a Menón le gustaba proponer esta pregunta a todo el mundo. Los dos observadores de esta lección coinciden, además, en que el esclavo se ha convertido en un investigador debido sólo a la aporía.

En la tercera fase, el esclavo, guiado de manera correcta por las preguntas de Sócrates, encuentra la manera correcta de interpretar la relación geométrica. Que conozca la respuesta al problema tiene aquí un valor subordinado. Por ello, la mera constatación de la respuesta es caracterizada por Sócrates como «opinión verdadera».[15] Entretanto, lo que resulta interesante y, además, queda sin aclaración por Platón es la pregunta por el modo en que se puede producir conocimiento efectivo a partir de la opinión verdadera. Ello constituiría la cuarta etapa, que apunta más allá del ámbito inmediato al que se refiere la lección de geometría, a saber, al asunto mismo que se trata en este diálogo. Sobre este último paso, dice Sócrates a Menón: «Y ahora estas opiniones verdaderas han surgido en él como en sueños. Pero si alguien lo interroga repetidas veces y de diversas maneras, entonces has de saber que conocerá estos asuntos tal como cualquier otro». Y finalmente, resume Sócrates: «él se volverá una persona que sabe no a través de alguien que le enseñe, sino de alguien que lo interrogue, y ello en la medida en que él mismo extraiga de sí mismo el conocimiento».[16]

En este pasaje, queda claro en qué medida toda la exhibición con el esclavo busca resaltar el comportamiento de Menón, pues fue él mismo quien durante toda la conversación precedente buscaba que le transmitan si el conocimiento es enseñable, y quien se hartó del papel del interrogado cuando formuló la pregunta erística que Sócrates afrontó con la creencia en la reminiscencia, cuyo sentido a su vez aclaró al interrogar al esclavo. *El paso decisivo y último que se expone, si bien no en esta lección de geometría, sí gracias a ella, consiste en convertirse realmente en un aprendiz. Y este paso,* eo ipso, *sólo puede llevarlo a cabo el aprendiz mismo.*

---

15. *Ibíd*., 85c6s.
16. *Ibíd*., 85c, d.

La condición para convertirse en un aprendiz es la toma de conciencia de la propia ignorancia. El paso que lleva a ello no es en absoluto tan evidente ni sencillo como puede parecer en un primer momento. Sobre la base de una filosofía, que se ha puesto en marcha en gran medida también por la influencia de Sócrates, estamos bastante familiarizados con la pregunta por lo general, por ejemplo, con aquellas conocidas preguntas socráticas por la valentía, la justicia o el saber. ¿Y quién de nosotros no se turbaría si, al verse obligado a responder tal pregunta, lograra satisfacer los criterios socráticos? En este sentido, se puede decir que nosotros siempre nos adjudicamos de antemano una ignorancia latente. Pero, como ya se ha señalado, ello es resultado de una larga tradición. La capacidad de atribuirse a uno mismo ignorancia en algún tema no es en modo alguno evidente, pues de entrada sabemos ya, en cierto sentido, qué es lo preguntado. Usando la terminología de Heidegger, se puede decir que se trata del carácter de «hallarse previamente interpretado» (*Vorausgelegtheit*) del mundo a través del «se» o, con Wittgenstein, de la capacidad para seguir las reglas del uso de «valiente», «justo» o «saber». En esta línea, responde, por ejemplo, Gorgias en el diálogo que lleva su nombre a la pregunta de Sócrates por el mal empleo que puede darse a las habilidades retóricas; evidentemente, sostiene Gorgias, él trasmite la retórica a sus alumnos para que le den un uso correcto y en caso de que alguno de ellos por casualidad no sepa qué es lo correcto, lo instruye en torno a ello. O también recordemos la pregunta que Menón formula con verdadera sorpresa al inicio de nuestro diálogo: «¿Debo acaso revelar que Sócrates no sabe qué es la virtud?». Visto de esta forma, convertirse en alguien que no sabe es realmente problemático. Sócrates debe tener eso en cuenta cuando reformula la posición erística planteada en la pregunta de Menón —¿cómo es posible buscar lo que no se sabe?— en esta forma ampliada: no se puede buscar ni lo que se sabe ni lo que no se sabe, pues en el primer caso no se puede buscar porque ya se sabe; en el segundo, porque no se sabe qué es lo que se está buscando. A diferencia de Menón, Sócrates incluye expresamente el caso del que sabe en la aparente paradoja.[17]

17. *Ibíd.*, 80e.

Antes de todo aprendizaje, se requiere, entonces, volverse alguien que no sabe, pues el primer problema reside en que somos de antemano personas que saben, sin que nos demos cuenta de ello. Sólo en tanto que somos en cierto modo personas que saben es que en general podemos *convertirnos* en personas que no saben. A esta situación parece aludir el mito de la *anámnesis* con su caracterización de todo aprendizaje como reminiscencia. El recuerdo decisivo y primero es el recuerdo de nosotros mismos *en tanto* personas que saben, es decir, en tanto aquellos que ya han visto todo en una «vida pasada» —si por «vida pasada» se debe entender otra encarnación o meramente un estadio prerreflexivo, no es importante para la argumentación aquí. En la medida en que nos recordamos a nosotros mismos como poseyendo conocimiento —según el mito: en tanto efectuamos la labor de la reminiscencia— nos volvemos concientes del carácter de interpretación previa (*Vorausgelegtheit*) del mundo o de la diferencia entre conocimiento y objeto. Únicamente sobre esta base se puede dar la posibilidad de la falsedad o el error. Sólo podemos convertirnos en aprendices si antes hemos hecho la diferencia de principio entre conocimiento y objeto, es decir, si nos hemos captado *en tanto* personas que ya —de antemano— saben o nos hemos percatado de que todos nuestros puntos de vista desde el mundo de la vida tienen el carácter de opiniones. Introducirse en un diálogo significa considerar los propios puntos de vista como estando sujetos a cambio, por lo menos en principio, y hacerlos valer como opiniones —que compiten con otras opiniones.

Si las reflexiones hasta aquí realizadas son correctas, la superación de la inmediatez es el paso decisivo que se ha de llevar a cabo para poder alcanzar de hecho la capacidad de dialogar. La superación de la inmediatez del saber se realiza a través de la toma de conciencia de la propia limitación de nuestros puntos de vista. Ello constituye, empero, una experiencia que cada uno ha de llevar a cabo por cuenta propia y que, al inicio, no tiene ninguna relación con la experiencia de la ignorancia. Efectivamente, en el diálogo, se puede dar el impulso para ello —ése es el significado de la comparación de Sócrates con el pez torpedo—, pero éste no puede reemplazar la mencionada experiencia. A menudo tampoco se alcanza eso, ya sea porque el

implicado permanece inaccesible para el *logos* desde el inicio —el personaje de Filebo representa en el diálogo epónimo esta situación: se queda dormido, porque no le es placentero emprender una conversación socrática sobre el bien, al cual identifica precisamente con el placer—; ya sea porque se sustrae al —avance del— diálogo para poder conservar la propia posición —por ejemplo, Calicles en el *Gorgias* o Anito en el *Menón*, como veremos a continuación. Pero quien experimenta la propia limitación de sus puntos de vista queda recién *liberado* para poder lograr una relación consigo mismo y con el objeto de discusión.

En varios sentidos, el episodio con Anito[18] ejemplifica por contraste lo que se buscaba con el mito de la *anámnesis*, pues con éste se introduce en el diálogo un personaje que no puede en forma alguna separar de sí mismo el objeto tratado. Conocimiento y opinión, persona y convicción son en Anito idénticos. Sócrates lo introduce en la conversación como alguien que ha sido elegido por el pueblo ateniense para los más altos cargos y cuyo padre goza de la fama de ser un hombre virtuoso. Este personaje debe ahora decir quién ha de ser visto como maestro de virtud. Primero, son examinados aquellos que se ofrecen a sí mismos como maestros de virtud: los sofistas. Con disgusto, Anito replica que los sofistas no sólo no hacen a los hombres mejores, sino que incluso pueden ocasionarles daño. Anito, después de todo anfitrión de Menón, discípulo de Gorgias, confiesa no haber tenido nunca contacto con sofistas, pero se aferra a su juicio de valor. Se presenta como alguien que se encuentra preso de sus propias opiniones, sin percatarse de ellas en tanto opiniones. Aquello que queda fuera del alcance de sus opiniones o que resulta excluido por ellas escapa también a su percepción. Es la personificación del dogma de las opiniones, que está privado de cualquier capacidad para tomar distancia de las propias convicciones. La experiencia de la aporía, así como la disposición de nuevas perspectivas que trae consigo, queda oculta para Anito. Aquí no puede emplearse procedimiento hipotético alguno. Considera saberlo ya todo y, por ello, no puede buscar o encontrar algo, ni tampoco aprender.

18. *Ibíd.*, 89e-95a.

La recomendación que da Anito para el aprendizaje de las virtudes se remite a la sustancia ética del pueblo ateniense. Quien desee llevar una vida virtuosa no precisa introducirse en algún tipo de doctrina, sino atenerse a la conducta de cualquier ateniense correcto. Anito toma como punto de partida, sin explicarlo, que la virtud no es enseñable, pero que, sin embargo, se puede aprender —un aspecto que sorprendentemente no pasó a primer plano en el transcurso del diálogo— y que, para ello, basta la orientación basada en los casos ejemplares de la comunidad política. En este sentido, actúa como un dogmático político, para quien la sofística resulta ser un peligro político abstracto que debe ser afrontado administrativamente: las *poleis* no deberían otorgar a los sofistas acceso y deberían desterrarlos, sostiene el anfitrión de Menón.[19]

De ahí que, en cierta medida, sea consecuente el hecho de que Anito no se pueda plantear la pregunta por la posibilidad de enseñar la virtud. Desde sus convicciones políticas, esta pregunta debe tener ya de por sí un tinte subversivo, pues plantearla significa quebrar la seguridad inmediata que las formas de vida practicadas preservan y ponerla a disposición de los individuos. Es incapaz de ver que esta actitud común entre sus contemporáneos frente al fenómeno de la sofística no es en absoluto adecuada y resulta anacrónica —toda vez que la pérdida de las certezas inmediatas en el interior de la comunidad de la *polis* no se puede revertirse con un mero fortalecimiento de dichas certezas—, así como tampoco percibe el verdadero carácter de la sofística o el interés constructivo de un Sócrates frente al desconcierto que provocan los sofistas. Desde su perspectiva, cualquier diferencia entre todos aquellos que no comparten su opinión desaparece. Este dogmatismo del opinar va de la mano con una dictatura del *nomos*. Aquí, se puede escuchar ya la rabia del futuro acusador de Sócrates. De ahí que Anito también evite continuar la conversación con una severa amenaza.[20] De este modo, el mundo de Anito, en el cual nada está sujeto a revisión, constituye la contraparte exacta del mundo del sofista, para quien el *nomos* es simplemente un poder que se encuentra a disposición.

---

19. *Ibíd*., 92a, b.
20. *Ibíd*., 94e.

Para Menón, quien permanece en el diálogo, las lecciones no pasan sin dejar una huella.[21] *Se asombra*[22] porque, de acuerdo con el discurso hasta este momento, no debería existir en ningún lugar hombres virtuosos. En contraposición a la manera abstracta con la que súbitamente formuló al inicio del diálogo la pregunta por la posibilidad de enseñar la virtud, que revela una gran ingenuidad respecto de la complejidad del tema, parece que se encuentra ahora, al final, en una nueva relación con el objeto de discusión y, gracias a ello, también en una nueva relación con su propio saber. La actitud expresada en el empleo técnico de argumentos[23] y el molesto e impaciente apremio por una respuesta de bolsillo han cambiado a favor de un interés por el tema. Sócrates se da cuenta del cambio que Menón ha experimentado y reacciona señalando que evidentemente ambos no han sido bien instruidos por sus respectivos maestros, de modo que ahora deben preocuparse aún más por sí mismos y por investigar quién puede hacerlos mejores.[24] Al final del diálogo, queda en pie la conocida definición del conocimiento como opinión verdadera fundamentada, sobre la que Sócrates señala en seguida que él no sabe si ello corresponde a la realidad, pero que, en todo caso, quisiera —y ello lo subraya ya por segunda vez— considerar la necesidad de la diferencia entre saber y opinar como una de las pocas cosas que él realmente conoce.[25]

Quisiera resumir ahora el resultado que nos ha traído este examen del *Menón*. Este diálogo culmina infructuosamente sólo

---

21. El nombre «Menón», del griego «ménon», de *ménein*, el que permanece, se refiere a la disposición del protagonista para aprender a través del diálogo. A diferencia de casi todos los otros interlocutores de Sócrates que también son sofistas, Menón permanece en la discusión hasta que se alcanza una explicación sobre su objeto. A diferencia, por ejemplo, de los otros dos oradores en el *Gorgias*, Polo y Calicles, y a diferencia de Trasímaco en la *República* o de los sofistas en los diálogos tempranos, Menón se muestra como alguien dispuesto a aprender y que está interesado en última instancia, más que en tener la razón, en una explicación del tema discutido. Para una interpretación distinta del título de esta obra, Cfr. Rémi Brague, *Le Restant. Supplément aux commentaires du* Menon *de Platon*, París: Vrin, 1978, pp. 215 ss., quien analiza el motivo del título sólo *en passant*, pero que, a diferencia de lo que aquí se propone, lo relaciona con una supuesta inmovilidad del alma de Menón.

22. Platón, *Menón*, 96d y 97c.

23. Por ejemplo, *ibíd*., 76a.

24. *Ibíd*., 96d, e.

25. *Ibíd*., 98b.

para quien espera una respuesta paradigmática a la pregunta central por la posibilidad de enseñar la virtud. En primer plano, se encuentra la crítica al estado interpretativo del yo y del mundo, que posee el carácter de una opinión y que no es percibida como siéndolo (*als solcher nicht gewahrten meinungshaften Ausgelegtheit von Selbst und Welt*). Quien no logra liberarse de este estado de interpretación previa (*Vorausgelegtheit*) queda encerrado en sus propios puntos de vista. Como el personaje de Anito muestra de manera ejemplar, el primado de las habitualidades (*Vorherrlichkeit der Üblichkeiten*) se vuelve en ese caso absoluto. En el diálogo, se puede dar el impulso para la liberación del encierro en las propias opiniones, pero su realización plena debe ser llevada a cabo por el individuo: uno se vuelve aprendiz sólo por sí mismo; y ello en tanto uno se coloca frente a los otros en el ámbito del *logos* y a través de él, y consecuentemente se introduce en la discusión. La línea que separa saber de opinión, y que se plantea al final del diálogo, distingue también el comportamiento de aquel que permanece preso de sus propias opiniones y aquel que aprende, que muestra apertura al *logos*. Así, al final parece ser que *la pregunta por la virtud está vinculada de la manera más estrecha con la virtud del preguntar*.

El *Menón* resulta particularmente interesante respecto de la diferencia entre saber y opinión, porque en él la explicación se realiza sin referencia a ámbitos objetivos distintos. Por el contrario, la distinción conocimiento-opinión atraviesa la diferencia ontológica entre ser y devenir. Incluso en el ámbito de los objetos ideales, los pertenecientes a las matemáticas, se presenta en el ejemplo con el esclavo la diferencia epistemológica entre conocimiento y opinión. De ello, se debe concluir, al menos, que esta diferencia no se puede explicar del todo con la separación de objetos mutables e inmutables; y, viceversa, que la diferencia epistemológica tampoco representa una consecuencia de la diferencia ontológica. Si además no olvidamos que «conocimiento» y «opinión» han de diferenciar diversas actitudes o formas de comportarse, a ello se suma entonces la pregunta por la motivación que lleva a dicha diferencia: ¿por qué no deberíamos, pues, darnos por satisfechos con la opinión, sino que debemos proponernos alcanzar conocimiento, y por qué la investigación activa es una virtud?

Usualmente, se presupone que la respuesta a esta pregunta implica un avance en el conocimiento, el que como tal represen-

ta un fin. Por cierto, hay discrepancias con respecto a la cuestión de si el conocimiento de lo verdadero puede realmente alcanzarse o si se trata de un proyecto romántico de aproximación infinita a la verdad; sin embargo, existe un consenso respecto del punto esencial, esto es, que en el diálogo platónico y en la dialéctica el tema principal es el conocimiento.[26] Quisiera aquí proponer una lectura, que concibe el cálculo (*Veranschlagung*) del *chorismós*, es decir, de la separación de idea y realidad, en primer lugar como una función del mejoramiento socrático y busca el motivo para la hipótesis de las ideas no tanto en hechos ontológico-epistemológicos de base, sino en una motivación ética. Para hacer plausible mi propuesta, me referiré a continuación al *Teeteto*.

2. *Teeteto*: un alegato a favor del *chorismós*

Desde muchos puntos de vista se puede considerar al *Teeteto* como un diálogo transicional. En primer lugar, opera el tránsito entre los diálogos intermedios y tardíos, en los cuales Sócrates pasa a un segundo plano como protagonista y, con él, también el mejoramiento dirigido a sus interlocutores en los diálogos tempranos y la presentación de la *areté* ética de los diálogos intermedios.[27] De ahí que me parezca importante que el *Teeteto* inicie la única secuencia de diálogos que como tal ha sido presentada directamente por Platón —*Teeteto-Sofista-Político*— y que, en el transcurso de dicho diálogo, Sócrates ceda su rol de protagonista. Ruptura y continuidad en la intención socrática de dirigir el diálogo son puestas en escena en esta obra. Bajo la premisa de la conservación básica de la motivación ética, se lleva a cabo un desplazamiento del interés temático. Allí donde el interés de Só-

26. Cfr. por ejemplo, el ensayo de Rüdiger Bubner, «Dialog und Dialektik oder Plato und Hegel», en *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart: Reclam, 1980, p. 124: «Platon nennt Dialektik eine Methode, die beim Reden beachten muß, wer Erkenntnis auf dem Wege des intersubjektiven Gesprächs sucht [Platón caracteriza la dialéctica como un método que debe observar en el discurso quien busca conocimiento por el camino del diálogo intersubjetivo]».

27. Entre los diálogos que se atribuyen a la obra tardía, solamente el *Filebo* representa en cierto sentido una excepción. Ciertamente, no es posible ayudar a Filebo, quien es incapaz de dialogar, pero la posición que él encarna, según la cual el placer es idéntico al bien, se puede afrontar con argumentos ontológicos.

crates está centrado siempre en su interlocutor de turno, Platón abre ahora la mirada a la pregunta por la constitución ontológica de un mundo que nos obliga al diálogo.

Lo que en el *Menón* se ofrece como una crítica del encasillamiento, no percibido como tal, en las opiniones es potenciado en el *Teeteto* como una crítica a la «cultura de la opinión» sistemáticamente legitimada por la sofística, que Platón encuentra reflejada en la conocida posición protagórica del homo-mensura según la cual el hombre es la medida de todas las cosas.

El *Teeteto*, cuya presentación incluye una intrincada red de escenarios intercalados, tiene por objeto el concepto de conocimiento (ἐπιστήμη). En total, se puede distinguir tres conceptos de conocimiento, los cuales no resisten el examen llevado a cabo en el diálogo. El diálogo termina con ello también, al menos a primera vista, sin ningún resultado. Las tres definiciones coinciden en buscar un camino que conduzca fuera de la inmediatez del aparecer y del opinar (φαίνεσθαι, δοξάζειν) hacia el conocimiento. Ciertamente, Teeteto caracteriza el conocimiento como percepción en su primera propuesta; sin embargo, Sócrates interpreta la percepción, con el consentimiento de todos y de manera correcta, como siendo, a su vez, una forma de parecer[28] y ello, finalmente, como una forma de opinión a través de la percepción.[29] A esta primera propuesta está dedicada la mayor parte de la investigación.[30] Las otras dos definiciones no son sino vanos intentos por trazar un puente hacia el conocimiento añadiendo determinaciones del opinar, primero como «opinión verdadera» (ὀρθὴ δόξα)[31] y, luego, como «opinión verdadera fundamentada» (ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου).[32] Claramente, no hay ningún camino directo que lleve de la opinión al conocimiento. Por consiguiente, en el nivel de estos intentos de definición, la diferencia entre opinión y conocimiento permanece también entre sombras.

La indicación que resulta decisiva para esclarecer el carácter deficitario de las opiniones la brinda la discusión de la posición protagórica,[33] según la cual el hombre es la medida de todas las

28. Platón, *Teeteto*, 152a.
29. *Ibíd.*, 161d.
30. *Ibíd.*, 151d-186e.
31. *Ibíd.*, 187a-201c.
32. *Ibíd.*, 201c-210b.
33. *Ibíd.*, 151-183.

cosas, con la que Teodoro, amigo de Protágoras, es forzado a participar en la conversación.[34] Al final de este pasaje, que ocupa el centro exacto de la obra, se encuentra el excurso, que Sócrates denomina «accesorio» (πάρεργα λεγόμενα),[35] sobre la esencia de la filosofía.[36] El excurso es motivado por las implicancias éticas de la posición protagórica, a la que Sócrates remitió ya al inicio la primera propuesta de Teeteto, a saber que conocimiento y percepción son idénticos. Para discutir estas implicancias, Sócrates introduce al anciano Teodoro en la conversación.

El principal reproche de Sócrates contra Protágoras consiste en que éste «considera que cada uno posee suficiente entendimiento»,[37] lo cual es válido en igual medida para el individuo y para la *polis*. Donde no se puede considerar otro criterio para las convicciones individuales o colectivas, se identifican lo justo y lo aparentemente justo, lo bello y lo aparentemente bello, lo piadoso y lo aparentemente piadoso. Si bien esta coincidencia del parecer y el ser en los casos de lo justo, lo bello y lo piadoso puede volverse plausible en cierta medida, por lo menos en el campo de la esfera pública en la *polis*, en tanto en cuanto lo justo, bello y piadoso parecen realizarse en la ejecución de aquello que una comunidad *considera* como justo, bello y piadoso, los casos de lo bueno y lo provechoso son distintos. Aquí ya no es legítimo considerar que lo que parece ser provechoso para un individuo o una *polis* se muestre como verdaderamente bueno y provechoso en su correspondiente realización. Cuando un Estado declara esto o aquello como provechoso para él, ello no quiere decir de modo alguno que le es útil en realidad. Quienes, en el campo de la *praxis*, sostienen la identidad del parecer individual o colectivo y la verdad suscriben a ojos de Sócrates aquella posición de Protágoras, que sostiene que «nada posee por naturaleza una propiedad determinada»,[38] sino que la inmediatez del opinar configura el horizonte primero y último para el ser y la verdad de las cosas. En ella, siempre coinciden el acceso a una cosa y la cosa misma.

Ésta es la razón por la cual la confrontación con Protágoras requiere la mayor parte de la investigación en el *Teeteto*. En el

34. *Ibíd*., 169.
35. *Ibíd*., 177b.
36. *Ibíd*., 172-177.
37. *Ibíd*., 169d.
38. *Ibíd*., 172b.

homo-mensura de Protágoras, la eliminación de la diferencia entre opinión y conocimiento es el programa de la sofística, que se amplía hasta volverse un sistema gracias a la alianza con la doctrina del flujo heracliteano. Heráclito ofrece como diagnóstico que no se puede obtener punto alguno de orientación en el ámbito de lo visible y Protágoras amplía este diagnóstico también al ámbito de los *logoi*, ámbito que justamente Heráclito había producido como ligazón universal. Un *logos* es verdadero cuando le parece a todos que es verdadero. Para esta posición, la orientación más allá del opinar o incluso un ser que subsista por sí mismo no son otra cosa que una apariencia. Desde el punto de vista de Sócrates, la posición de Protágoras debe ser desenmascarada como la superestructura intelectual del impulso sofista, el cual revela en su totalidad un fenómeno eminentemente político.

Por ello, Sócrates apunta no sólo a las contradicciones lógicas del homo-mensura —pues esta posición debe darle la razón también a aquellos que la consideran falsa—, sino sobre todo a sus implicaciones prácticas. De esta manera, la posición de Protágoras no sólo representa a aquellos que la propagan, sino también a todos aquellos que actúan de acuerdo con ella: «También quienes no necesariamente pronuncian explícitamente el *logos* de Protágoras se comportan, sin embargo, en cierta medida de acuerdo con su sabiduría».[39] La pregunta por el contenido de esa sabiduría le da a Sócrates la oportunidad para un excurso sobre la retórica sofística y la filosofía.

La consecuencia principal de la posición protagórica reside en su legitimación sistemática del opinar. Donde, como en este caso, se otorga a la opinión del individuo carácter necesario, queda apenas espacio para la diferenciación entre opinar y saber, o para algún tipo de verdad válida de forma intersubjetiva: el juicio del experto, que ha sido expulsado, no tiene más valor que el de un lego. Toda opinión corresponde en igual grado de inmediatez al ser y la verdad.

Pero esta equiparación programática de opinión y verdad implica todavía otra consecuencia, pues la inmediatez de la opinión trae consigo el hecho de que no pueda desvincularse sin más de la persona que emite la opinión. Las opiniones se encuentran encarnadas en quienes las emiten y los individuos son

39. *Ibíd*.

opiniones encarnadas. De ello, se debería concluir que una polémica de opiniones, *antidoxazein* (ἀντιδοξάζειν),[40] no es nunca sólo una confrontación respecto de la cosa, respecto de lo discutido, sino siempre a la vez una confrontación de quienes opinan y sobre quienes opinan. La descarga de diferencias de opinión es entonces siempre agonística y nunca meramente objetiva. En el caso más extremo, en un proceso judicial, camino al cual se encuentra Sócrates en el *Teeteto* a causa de la acusación de Meleto —y Anito—, la confrontación de quienes opinan se convierte en una lucha a vida o muerte.[41] Esta actitud, que no ve en la confrontación de opiniones un esfuerzo por esclarecer el tema de discusión, sino la lucha por la supervivencia, es considerada por Sócrates una actitud servil. Según este comportamiento, la opinión del otro expresa sólo una oposición contra la cual hay que imponerse, mientras que el juez en esta lucha de opiniones representa también únicamente una opinión —por lo general, la de una asamblea—, la que también tiene que ser sometida.

Para la clarificación de las distintas opiniones no hay, pues, otro criterio que la mera imposición de uno de los participantes respecto del otro frente al tribunal de otra opinión, toda vez que no se puede distinguir la cosa y el acceso a ella —no se puede distinguir la verdad de la opinión. Proponer como criterio último para la buena acción la pura imposición no sólo significa, empero, convertirse en el juguete de circunstancias contingentes o, como dice Sócrates, volverse un siervo, sino también, viceversa, renunciar a la oportunidad de una *praxis* individual y colectiva exitosa, pues para quienes se comportan como Protágoras, una reflexión sobre lo bueno es imposible. Para ellos, imponerse frente a opiniones distintas que vayan apareciendo *debe* ser, «por naturaleza», bueno. *El concepto del derecho natural de alguien como Calicles, según el cual la vida es una originaria lucha de todos contra todos, es la ampliación consecuente de la posición de Protágoras*, «*el hombre es la medida de todas las cosas*».

La forma de vida que Platón contrapone a la sofística es caracterizada en el *Teeteto* como filosófica y se encuentra encarnada en la figura del matemático Teodoro. Éste representa a quienes sólo buscan ocuparse de lo que es en sí y eterno, y de lo cual

40. *Ibíd.,* 170d.
41. *Ibíd.,* 172e.

los seres humanos no tienen percepción. En la muchas veces denominada «digresión sobre la filosofía», el excurso en el lugar central del diálogo, Sócrates ofrece una caracterización impresionante y también disimuladamente cómica de los dos tipos que representan ambas posiciones extremas: los oradores sofistas y todos aquellos que se atienen a la sabiduría de Protágoras, por un lado, y los «filósofos», que parten de las propiedades naturales de las cosas y se ocupan sólo de ellas *in abstracto*, por otro. Unos deambulan por los juzgados desde que son capaces de caminar y se preocupan sólo de recopilar material contra enemigos reales o potenciales y congraciarse con sus amos —los jueces, es decir, el pueblo por lo general, para estar bien equipados para la lucha que consiste en hacerse recíprocamente injusticias (τὸ ἀλλήλους ἀνταδικεῖν).[42] Los otros, los «filósofos», viven aislados de todo contacto social: «participar en las competencias de los grupos políticos por cargos públicos, asambleas, festines y procesiones con flautistas, no se lo imaginan ni siquiera en sueños».[43] Sólo sus cuerpos se mantienen en la *polis* —y ello sólo en calidad de extraños. La burla sobre los filósofos que en tal medida son ajenos a la vida ha pasado a ser proverbial en la risa de la sirvienta tracia: cuando una vez Tales, dirigiendo su mirada a los astros, cayó en una fuente, ésta se burló de él diciendo: sabrá muy bien lo que sucede en el cielo, pero no se da cuenta de lo que tiene frente a los pies. Sócrates se imagina lo que sucedería si una persona de un ámbito es obligada a trasladarse al otro. Desamparo y ridículo serían el resultado. Así de completa es la separación de ambos ámbitos el uno respecto del otro y así, su falta de comunicación.

El aspecto decisivo de este contraste entre retórica sofística y filosofía pura abstraída del mundo —tal como la comprende Teodoro— reside en mostrar que asumir propiedades existentes por sí mismas y en la naturaleza, o asumir la existencia de ideas, no ha decidido por sí misma la pregunta por la forma de vida exitosa. Cuando, y sólo cuando, se asume la existencia de ideas para asegurar la diferencia entre opinión y realidad, a través de la cual el individuo experimenta su propia carencia, experiencia que lo convierte en alguien necesitado de la instancia general del

42. *Ibíd.*, 173a.
43. *Ibíd.*, 173d.

logos, cuando asumir la existencia de ideas conduce entonces a un procedimiento dialógico-dialéctico, la filosofía se convierte en filosofía verdadera en el sentido del mejoramiento socrático-platónico; pues con la propuesta de una diferencia básica entre cosa y acceso a la cosa —entre idea y apariencia— resulta que nadie puede pretender, frente a ella, tener en tanto individuo la capacidad de alcanzar la cosa. La pregunta por la cosa o por la verdad se convierte aquí en una obligación al logos común. Mientras que en la retórica sofística domina aquel «contraopinar» (ἀντιδοξάζειν) y en la filosofía eterna de alguien como Teodoro predomina la mera contemplación teorética, en la concepción socrático-platónica predomina a su vez el compartir dialéctico (διαλέγεσθαι). La referencia al otro o a lo otro —la cosa— no se da con miras a la afirmación del yo, sino para buscar orientación en la discusión. Sólo este tipo de orientaciones pueden, entonces, garantizar una perfección de la vida tanto individual como colectiva, porque se encuentran más allá de opiniones particulares que puedan aparecer contingentemente y exhiben con ello cierta estabilidad. Es así como Sócrates puede también —en el *Cármides*— caracterizar la remisión al *logos* como un bien compartido (κοινὸν ἀγαθόν).[44]

Con la suposición de que existe un bien por sí y determinado en la naturaleza, se puede suspender la identidad de acción y buena acción que se desprende de la posición protagórica. Ciertamente, el planteamiento de una diferencia entre saber y opinar o la adopción de una determinación de cada cosa presente en la naturaleza ya no puede, por ello, fundamentarse en un sentido técnico. El punto en ello consiste en que nunca podemos poseer el bien de otra forma que no sea a través de la adopción de un ser determinado en sí mismo, y en que la misma captación del sentido y meta de esta suposición es ya el bien. Efectuamos el bien sólo cuando adoptamos, aparentemente en la dirección contraria, la existencia de un bien determinado por naturaleza. Si se quiere formular de manera paradójica, se puede decir que la realidad del bien consiste en situarlo en un más allá y en saber por qué ello se debe hacer.

Si las reflexiones realizadas aquí son en su núcleo adecuadas, se puede entonces afirmar que la diferencia ontológica de la

44. Platón, *Cármides*, 166d.

doctrina de los dos mundos es una figura retórica que Platón hace plausible hasta el final y que funda en sí misma, pero que es utilizada con el fin de que nosotros mismos nos volvamos más dialécticos y amicales, como se señala en el *Menón*, o —para utilizar las palabras de su discípulo Aristóteles— con el fin de que podamos corresponder plenamente a nuestra determinación en tanto seres hablantes y políticos. Como una encarnación de este comportamiento, Platón nos exhibió la vida —y muerte— de Sócrates.

DIALÉCTICA DEL GENIO Y CRÍTICA DEL ARTE

Julio del Valle
Pontificia Universidad Católica del Perú

La reflexión de Kant sobre el arte, dispersa a lo largo de sus escritos y lecciones de corte antropológico, se concentra entre los parágrafos 43 y 54 de la *Crítica de la facultad de juzgar.*[1] En los parágrafos precedentes a la aparición del concepto de genio, se ha definido al arte como un producto libre del ser humano, cuya causa de realidad es una elección racional. Ésta se manifiesta en la representación mental del objeto que debe ser producido y, al mismo tiempo, en la capacidad de ser realizado de manera diestra. La elección racional aludida, concretizada en una obra, resulta de un saber especial distinto al de la ciencia y al del artesano; es resultado de un interés creativo que se complace en sí mismo, de un juego sujeto a ciertas reglas.

Inmediatamente antes de la aparición del concepto de genio en el § 46, se vincula el arte estético bello con la naturaleza y se nos dice que éste se refleja en la naturaleza y que la bella naturaleza se va a reflejar en el arte; pero, ni el bello arte es la naturaleza, ni la bella naturaleza es arte —salvo por analogía. De esta manera, pretende Kant establecer el vínculo buscado entre naturaleza y arte. El panorama queda así, hasta el momento: el bello arte no es una ciencia, pero estimula elementos cognitivos, en tanto que es comunicable; no proporciona verdades, dado que no es una ciencia, pero proporciona belleza, en tanto que es bello arte; no se conforma con el mero placer, pero genera placer en la reflexión.

Ahora bien, hasta este momento resulta, entonces, que el arte bello es producto de un artista y presupone en tanto tal una in-

1. De ahora en adelante, CFJ.

tención. Las reglas que permiten que el producto artístico obtenga una forma determinada son racionales, cognitivas y determinadas. Sin embargo, el arte bello no puede estar condicionado por tales reglas, dado que una intención determinada según ciertas reglas va en contra de la naturaleza fundamental del arte, en la medida en que es bello, es decir, van contra su libertad. Según Kant, el arte bello debe ser expresión de una naturaleza libre. Tal es el problema en el que se encuentra Kant en el § 45 de la CFJ.

La solución a tal problema la encuentra Kant en el concepto de genio. Las claves que tenemos a mano para la interpretación del concepto de genio son las siguientes: el arte bello debe dar la impresión de que no es producto de una determinada intervención humana, a pesar de que se sepa que es un producto de la intervención humana. El modelo de acción es la naturaleza, quien a su vez tampoco es por entero libre. Ella misma también es expresión de ciertas reglas. Por ello, tanto la creación del arte bello como lo natural deben ser redefinidos desde un punto de vista estético y no físico. Estéticamente, se redefine lo natural como expresión de lo individual dentro de la diversidad, ya no, por tanto, como la subsunción de lo individual dentro de lo general. Lo mismo se debe hacer con el arte bello: debe ser redefinido, primero, en cuanto a su relación con las reglas; segundo, según los criterios reflexivos; tercero, según los fines trascendentales.

Para cumplir tales fines, se cuenta ya con el esbozo de una nueva noción de regla. La nueva noción de regla —artística— que se propone es aquella que debe permitir el paso desde la contemplación individual hacia la idea; es decir, no se trata ya de la regla prescriptiva general, que regula lo particular desde lo general, sino de la expresión de una individualidad —natural— creadora que estimule a su vez una relación distinta, reflexiva, con el mundo. Las ideas aquí referidas serán llamadas «ideas estéticas», que serán definidas como «aquellas representaciones de la imaginación que dan ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento determinado, es decir, ningún concepto, al cual, en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni hacer comprensible».[2]

---

2. C 193. Se ha utilizado la versión de la editorial Felix Meiner: I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, según la edición de Karl Vorlander (Hamburgo: Meiner, 1990). Esta edición tiene la ventaja de tomar en cuenta las tres ediciones originales del texto (la de 1790, la de 1793 y la de 1799). De allí que las citas

Esta redefinición del concepto de regla lleva a Kant a introducir el concepto de genio, que es aquel que define, junto con el de gusto, su teoría artística. El concepto de genio es el núcleo y el icono de la teoría kantiana del arte. Sin embargo, es un núcleo ambivalente y es un icono que le debe buena parte de su fuerza representativa a la historia que lo precede, sobre todo a la reinterpretación del concepto de entusiasmo platónico a partir del Renacimiento. No es un término nuevo, como veremos, pero encontró en Kant, lo mismo que el concepto de entusiasmo —o inspiración— en Platón, al pensador que le dio la forma distintiva para la posteridad. En ambos casos se trata de una redefinición a la sombra de una profunda sospecha de los méritos artísticos y de un profundo recelo hacia las pretensiones de los artistas. Tal sombra y tal recelo están en la base de la ambivalencia en la presentación del concepto de genio en la CFJ.

He aquí el interés principal detrás de la redacción de este artículo. No hay una sola definición del concepto de genio en la CFJ, sino varias, subsecuentes, según el interés de Kant en responder a uno u otro frente de discusión. De manera más precisa: el genio en la CFJ es, como dijimos, la respuesta al problema que deja el § 45 y representa, como expresión del nuevo tipo de reglas, en principio, lo otro del arte —clásico-académico, prescriptivo—, lo mismo que el juicio reflexivo representa lo otro del juicio —determinante, científico. Ambos, el nuevo concepto de regla y el juicio reflexivo, representan lo nuevo de la estética kantiana como expresión del ser humano vivo y particular, concreto, sensible, frente a las estéticas de su tiempo, comenzando por la de Alexander Baumgarten, pero en especial frente a las estéticas «irracionales» del llamado *Geniezeit*, la época del genio irreflexivo, expresado paradigmáticamente por Hamann, Herder y el *Sturm und Drang*.

---

tomadas del texto kantiano aparezcan bajo la rúbrica C, seguida del número de página correspondiente, por ejemplo, C 193. La versión en español que ha sido manejada es la de Pablo Oyarzún (Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1991). Las citas tomadas de obras no publicadas en español han sido traducidas por el autor y son referidas según la edición canónica de la Akademie-Ausgabe (*Kants Gesammelte Schriften*, edición de la Königlich Preußischen [ahora: Berlin-Brandenburgischen] Akademie der Wissenschaften, Berlín: Georg Reimer [ahora: De Gruyter], 1900 ss.), según las siglas AA, el número de tomo (en romano) y la página (en arábigo); por ejemplo: AA XXV: 821.

Para cumplir con este doble propósito, representar lo otro del arte prescriptivo y ofrecer una manera alternativa de interpretar la creatividad genial, la estrategia kantiana abrirá, como acabamos de señalar, subsecuentemente varios frentes de discusión, tal es el movimiento dialéctico. Frente al arte prescriptivo se subrayará la originalidad propia del artista genial; frente a la originalidad del artista y algunos de sus, para Kant, indeseables correlatos artístico-estéticos, se subrayará nuevamente la noción de regla. La aludida ambivalencia es producto de esta estrategia, que se podría denominar una dialéctica de proporciones: decidir frente a qué se debe privilegiar qué cosa.

I. **La determinación kantiana del genio como respuesta al *Geniezeit***

La teoría kantiana del arte y del genio es un fruto tardío de un siglo muy prolífico y vital en relación con estos temas. La aparición de la estética en el siglo XVIII le añade al concepto de individuo creador —producto de las discusiones artísticas a partir del Renacimiento— la noción de sujeto estético receptivo.

Veamos: al genio en Francia se le llamaba cierto *je ne sais quoi,* cierto yo no sé qué,[3] aquello inexplicable que hacía posible que una obra artística no fuera sólo técnicamente perfecta, sino magnamente bella. Al respecto, la originalidad no era un criterio que fuera tomado en cuenta en Francia; pensemos en el clasicismo académico de Boileau, en una primera etapa, y en Batteux, respecto de una segunda etapa. En Inglaterra, de manera contraria, deliberadamente opuesta a los dictados franceses, la originalidad era el criterio distintivo del genio creador. Por originalidad, los ingleses entendían la independencia respecto de los criterios artísticos franceses. En Alemania, la discusión alrededor del sentido del concepto de genio generó una auténtica fiebre en la medida en que reflejaba posiciones apasionadamente encontradas respecto de los criterios estéticos: aquellas que propugnaban una literatura nacional —según el ejemplo inglés— y aquellas que pugnaban por mantener los criterios clásicos —franceses. En la medida en que

3. Cfr. D. Bouhours, *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, París: Sebastien Mabre-Cramoisy, 1671.

Kant estaba al tanto de esta discusión sobre el sentido y la definición del genio, frente a la cual tenía él a su vez una posición, expresada a lo largo de sus *Lecciones sobre antropología*, entre otros escritos y reflexiones,[4] la interpretación que ofrece de este concepto en la CFJ puede ser llamada con propiedad una crítica del saber ya asentado, una crítica moldeada por dos tensiones: una según los criterios y objetivos sistemáticos del concepto de belleza y la otra según los criterios resultantes de su polémica con el arte y los artistas de su tiempo.

Estas tensiones llegan a articularse en la definición de genio que abre el § 46: «Genio es el talento (don natural) que le da la regla al arte».[5] Además, es una capacidad productiva innata que pertenece ella misma a la naturaleza, lo que permite decir incluso que el genio es «la innata disposición del ánimo (*ingenium*) a través de la cual la naturaleza le da la regla al arte».[6] Esta definición es un hito respecto tanto de la definición ya ofrecida en la CFJ sobre el arte como también respecto de la tradición de interpretación del concepto de genio en el siglo XVIII.

Es un hito porque recoge, enmienda y amplía los elementos y las exigencias de los parágrafos anteriores. Es una definición muy bien calculada y requiere ir con cuidado, más aún porque la misma naturaleza del concepto tal como es expresado por Kant invita al entusiasmo y no son pocos los espíritus sistemáticos que, debido a ello, la aceptan con bastante ligereza como expresión paradigmática del genio creador en general. No lo es. No es ningún resumen de un saber tradicional: es una respuesta, más bien, diversa al concepto de genio tal como se manejaba en su época.

Mediante ella, el genio es descrito como un «talento», especificado a su vez como un «don natural». El vínculo con las nuevas reglas —reflexivas— es, además, establecido de inmediato: tales son dadas por la naturaleza en la medida en que el mismo

---

4. Cfr. *Refl*. 812 (1776-1778?, 1773-1775?, 1775-1777?, 1769?), *Refl*. 899 (1776-1778), *Refl*. 921, 921a y 922 (1776-1778?), *Refl*. 1509 y 1510 (1781-1784), *Refl*. 1788 (1766-1768?), *Refl*. 1847 (1776-1778?), *Anthropologie-Collins* (AA XXV: 167-170), *Anthropologie-Friedländer* (AA XXV: 556-557), *Anthropologie-Pillau* (AA XXV: 781-784), *Menschenkunde* (AA XXV: 1.055-1.056), *Anthropologie-Mrongovius* (AA XXV: 131-135), *Anthropologie-Busolt* (AA XXV: 1.492-1.499), *Logik-Philippi* (AA XXV: 370).

5. C 181.

6. *Ibíd*.

talento ha sido especificado ya como perteneciente a la naturaleza. Se agrega, sin embargo, que tal talento no es sólo un mero regalo, que se puede recibir en algún momento de la vida, sino uno que viene con el nacimiento, es innato. Tal definición es la base del concepto y va a permitirle a Kant articular su estrategia. Ésta va a consistir en, primero, presentar al genio como expresión de las nuevas reglas en cuestión, con lo que se cumple una exigencia sistemática; segundo, separar genio y ciencia, con lo que establece su propia crítica respecto de la estética de su tiempo; tercero, determinar el alcance productivo del genio, con lo que deslinda su representación del genio de aquella que a él le resulta indeseable, a saber, la de aquellos que ya en un parágrafo anterior (§ 43) habían sido descritos como algunos nuevos educadores que «creen que el mejor modo de fomentar un arte liberal es quitarle toda compulsión y convertirlo en mero juego».[7]

No estamos, por tanto, frente a una definición irónica, como piensa John Zammito,[8] sino frente a una bien calculada estrategia como muestra tanto de sistematicidad como de principios. La definición kantiana del genio es un ajuste de cuentas con la tradición (tal es el deseo) y es la consecuencia de sus exigencias argumentales (tal es el reto).

Determinar al genio en tanto naturaleza no es algo nuevo. Si reemplazamos «naturaleza» por «dioses» y le agregamos una fuerte connotación irónica, entonces nos encontraremos con Platón. Según Otto Schlapp,[9] sin embargo, la principal influencia de Kant respecto de la determinación del genio como algo natural es Johann Georg Sulzer.[10] La influencia de Sulzer es efectiva-

---

7. C 176.

8. Cfr. John Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, Chicago: University of Chicago Press, 1992, pp. 139-140. El texto es irónico en muchas de sus referencias al arte, como se ve en el § 42, pero en este punto no lo es. Kant cree en el mérito artístico, pero éste es distinto del de la ciencia, como pasará a explicarlo a continuación. La diferencia radica, justamente, en el grado de racionalidad presente y en la relación que se establece con la verdad y el error. El error poético es sólo formal. El juicio determinante de la ciencia, en cambio, está dedicado a la verdad. Por otro lado, que crea en el mérito artístico no implica que no discrimine entre talento genial creador —positivo según su gusto— y *Schwärmerei* —que, en su lado más deleznable, identificará como *Genieaffen*.

9. Otto Schlapp, *Kants Lehre vom Genie*, Gotinga: Vanderhoeck & Ruprecht, 1901, pp. 313-314.

10. J.G. Sulzer, *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, Leipzig, 1771-1774.

mente grande,[11] pero no alcanza para explicar lo propiamente kantiano en la definición de genio, a saber: la condición innata de este talento, entendido como un puro regalo de la naturaleza. No lo explican puesto que todas las fuentes que uno pueda nombrar como influjos en relación con la teoría kantiana del genio (desde Johann Christoph Gottsched incluso, hasta Markus Herz) son escritos desde lo que se llamaban «ciencias bellas» (*schöne Wissenschaften)*, esto es, son escritos que presuponen la existencia y el valor no sólo artístico, sino cognitivo de estas ciencias, algo que Kant rechaza (§ 44). Esto es justamente lo relevante: acerca de lo bello en el arte es posible para Kant sólo una crítica, en ningún caso una ciencia.

La definición que se ofrece del genio confirma y radicaliza lo que el § 44 había ya indicado. En la medida en que el genio es descrito como innato y como un regalo de la naturaleza, lo que se subraya ahora es la condición irreflexiva (acognitiva) de la creación bella artística, pero no solamente de ella, también vale para toda teoría estética «genial».

Lo bello artístico es ciertamente un producto humano, pero es sobre todo un regalo natural para Kant. Con ello, lo que Kant tiene en mente es romper cualquier asociación entre imaginación productiva (poética) y teoría, en especial todo aquello que pueda ser asociado con la entonces denominada «mística del logos», representada, como hemos anunciado, por autores como Johann Georg Hamann y Johann Gottfried Herder. De allí el énfasis que Kant va a poner en el carácter innato del genio. La idea no es nueva, insisto; la intención detrás distingue, sin embargo, a Kant de todos los otros teóricos del genio de la época. Las consecuencias que de ello resultan pasarán a verse en los próximos parágrafos de la CFJ.

La respuesta kantiana al problema de reconciliar lo libre y lo mecánico, lo natural y lo artificial consiste, por tanto, en entender al agente de actividad no como un sujeto consciente de sus posibilidades, sino como una naturaleza que obra a través del sujeto. Los paralelos entre Kant y Platón no son gratuitos. Respecto de Platón se puede decir que la ironía es un elemento indisoluble de su crítica a la creatividad poético-artística; respecto de Kant no se puede decir lo mismo. El concepto de genio kan-

11. Cfr. AA XXV: 33, 1.391, 1.543.

tiano en su expresión inicial al comienzo del § 46 expresa con absoluta seriedad y convicción la posición kantiana respecto de su polémica con el arte de su tiempo. Es por ello mismo, por la tensión entre argumentación sistemática y convicción personal, que surgen los problemas en relación con el concepto mismo de genio kantiano.

Para despejar la ambivalencia debe quedar claro, de antemano, la separación entre intención y contenido. Se puede entender sin dificultad la intención de la teoría kantiana del genio. Sabemos que el aprendizaje técnico-práctico en relación con el arte sólo representa una base para la creación de un logrado producto artístico. A este saber se le debe agregar cierto talento, el cual no es enseñable, si no sería el arte algo meramente mecánico. Así, el genio se presenta como este poder talentoso que permite la creación y que no es susceptible de ser enseñado por ninguna escuela. Eso significa, sin embargo, si dedicamos especial atención al contenido de estos parágrafos y no nos conformamos con la perspectiva general con la que se han contentado muchos intérpretes de esta tercera crítica, interesados sólo en el sistema trascendental, que el genio debe explicar, entonces, también, cómo se debe producir, tal como lo señala el § 45, un producto artístico bello «con toda pulcritud», pero sin «penosa prolijidad». Kant, sin embargo, lo deja de lado en este primer momento. Por ahora, lo que quiere es resaltar el grado de conciencia o inconsciencia presente en la creación artística y, con ello, darle forma final a un problema que lo ha ido acompañando intermitentemente en los últimos 30 años.

Para mirarlo desde una perspectiva adecuada, nos servirá de guía un escrito de 1786; se trata de un breve texto que lleva por título «Cómo orientarse en el pensamiento?» (*Was heißt: Sich im Denken orientieren?*). Kant publica este artículo poco tiempo después de recibir una carta de J.E. Biester (del 11 de junio de 1786), donde se le pide que tome partido en relación con la polémica Jacobi-Mendelssohn. La polémica, inscrita en el horizonte mayor de la disputa entre «Ilustración» y «entusiasmo» o «delirio», según como se traduzca el término *Schwärmerei*, constituye un *topos* de discusión a finales de 1780 y Kant aprovecha la ocasión tanto para reprochar a los pensadores que se aventuran más de la cuenta y sin la debida seriedad racional en asuntos de extrema seriedad como, por ejemplo, la naturaleza de Dios —dice

de ellos: «¡Hombres de gran espíritu y de amplias disposiciones de ánimo! Honro vuestro talento y venero vuestro sentimiento de humanidad. Pero, ¿habéis pensado bien lo que hacéis y adónde llegará la razón con vuestros ataques?»—,[12] como para apuntalar la primacía de la razón, pensada desde una perspectiva rigurosa y sistemática.

Hasta ahí, el escrito se enmarca dentro de lo esperado en relación con la polémica, pero el tono es distinto cuando Kant se refiere a los cultores del genio en la últimas páginas del texto. Así, por ejemplo, describe primero la irrupción del genio como un osado impulso,

> [...] puesto que ha rechazado el hilo con que lo guiaba antes la razón. Pronto el genio hechiza también a los demás con decisiones terminantes y grandes expectativas, y, finalmente, parece haberse instalado en el trono que una razón despaciosa y pesada adornaba tan mal, aunque sin abandonar el lenguaje de la misma. Nosotros, hombres comunes, llamamos delirio la máxima, desde entonces admitida, de la invalidez de una razón supremamente legisladora; pero esos favoritos de la buena naturaleza la llaman *iluminación*.[13]

Aquí los referentes no son pensadores con quienes puede discutir e incluso criticar como Mendelssohn y Spinoza; sino aquellos otros, vistos en este caso bajo la estela que deja la crítica de Jacobi, que, debido a su exaltada imaginación, caen para él en el delirio, que es el sentido que Kant le otorga aquí a la palabra *Schwärmerei*, siendo aquellos otros en este caso autores como Hamann y Herder.

---

12. AA VIII: 144 («Männer von Geistesfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen, ich verehre eure Talente und liebe euer Menschengefühl. Aber habt ihr auch wohl überlegt, was ihr tut, und wo es mit euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will»). La traducción castellana de los pasajes de este texto la he tomado de la versión de Carlos Correas (Immanuel Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1982).

13. AA VIII: 146 («[...] da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert bald auch andere durch Machtsprüche und große Erwartungen, und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame schwerfällige Vernunft so schlecht zierete; wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben führet. Die alsdann ausgenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen Schwärmerei; jene Günstlinge der gütigen Natur aber Erleuchtung»).

La misma estrategia va a ser empleada en la CFJ al momento de presentar y explicar el concepto de genio en los §§ 46 y 47. Se trata, en el fondo, de una cerrada defensa de la ciencia, tal como él la entiende. Si se acepta esta perspectiva de interpretación, descubriremos al mismo tiempo que, si miramos con más detalle la argumentación misma de los parágrafos dedicados al arte en la CFJ, encontraremos que la respuesta kantiana a los problemas que le despierta la discusión artística de su tiempo es más compleja e interesante de lo que a primera vista ofrece una lectura meramente sistemática de estos parágrafos.

Que la definición del genio en la CFJ, por ejemplo, es un ajuste de cuentas con la tradición lo muestra el párrafo siguiente, que dice: «Cualquiera sea el caso de esta definición, y sea ella simplemente arbitraria o adecuada al concepto que suele ligarse a la palabra genio o bien no lo sea (lo que será debatido en el siguiente párrafo), ya por anticipado puede demostrarse que, según la significación del vocablo adoptada aquí, las bellas artes tienen que ser consideradas necesariamente como artes del genio».[14] Kant refiere con ello a la tradición de interpretación de la palabra genio y muestra al mismo tiempo su diferencia: el genio, tal como él lo presenta —talento innato y natural—, es lo que define al genuino arte bello.

Ahora bien, esta consideración contextual es de gran ayuda para hacer una topografía del entramado argumental de la CFJ y así ubicarnos mejor para salvar algunas de las dificultades argumentales de estos parágrafos dedicados al arte. Una de éstas tiene que ver, como señalamos, con la noción de regla. Se pueden discernir dos tipos de reglas en el texto: aquéllas vinculadas a la técnica y aquéllas llamadas nuevas y que están vinculadas con la definición de arte bello a la manera kantiana. De las nuevas reglas en cuestión se ha dicho que el genio es su expresión más acabada. Es un curioso matrimonio, sin embargo, aquel que asocia las reglas con el talento creativo innato, genial. Si es un talento original, ¿dónde está la regla?

Kant, el claro y genial analítico, se muestra, por lo menos, en este punto, reticente en la determinación de estas nuevas reglas. Así, mientras en los parágrafos anteriores se había distinguido entre talento creativo y necesidad formal, la aparición del genio

14. C 181.

como talento productivo innato y luego como condición única del bello arte hace más complejo el panorama. Tal talento tiende a hacer innecesaria cualquier regulación que no sea aquélla indefinida que viene de la naturaleza como un regalo. La dificultad se hace patente en el tercer párrafo del § 46:

> Pues todo arte supone reglas, por cuyo establecimiento viene primeramente a ser representado como posible un producto, si ha de ser llamado artístico. El concepto de bello arte no permite, sin embargo, que el juicio sobre la belleza de su producto sea derivado de alguna regla que tenga por fundamento de determinación un concepto ni, por tanto, que ponga por fundamento un concepto del modo en que ése es posible. Así, no puede el arte bello inventarse la regla según la cual deba poner en pie su producto. Y, puesto que sin regla precedente jamás un producto podrá llamarse arte, tiene la naturaleza que dar la regla al arte en el sujeto (y a través de la afinación de las facultades de éste); es decir, el arte bello es sólo posible como producto del genio.[15]

En este párrafo, se mezclan las reglas de creación —aquel resorte interno que permite crear y que él ha atribuido a un talento natural— con las reglas de ejecución —lo que permite la representación de un producto: lo que él llamaba la escuela y que es lo que permite que haya obra artística. El resultado es una misteriosa fuerza natural que posibilita, «a través de la afinación de las facultades», tanto el ímpetu creativo como la elaboración del producto artístico: el genio es, pues, la condición única y esencial del bello arte, por lo menos, hasta el momento.

La consecuencia de esta confusión es que se pierden de vista los niveles de creación alcanzados hasta el § 45. Si se difuminan los niveles de creación, entonces la precisa y lúcida definición del parágrafo anterior, aquella que presentaba la creación artística bella como pulcritud sin penosa prolijidad, pierde sentido. La razón de fondo la hemos ofrecido ya. La manera como Kant define el genio presenta al artista como un creador original impulsado por una fuerza natural. Tal creador, así definido, no es más ninguna amenaza —para la ciencia o para la teoría en general. La indefinición del talento genial en la conclusión del tercer párrafo del § 46 lastra, al mismo tiempo, la ampliación del concepto de genio que se ofrece en el cuarto y último párrafo del § 46.

---

15. C 181-182.

Con este último párrafo, los problemas respecto del contenido de la definición kantiana de genio se hacen, a su vez, mayores, aunque la intención se torna más clara. La definición de genio se amplía y se divide en cuatro puntos.[16] Como resultado, el genio es, primero, un talento que no presupone ninguna regla; de allí que su primera cualidad sea la originalidad; aquí las reglas a las que se alude se deben entender como aquellas que provienen del canon académico. Segundo, el genio es una originalidad ejemplar, pues también hay un sinsentido original, se dice. No es el genio producto de reglas, pero es regla para el juicio de otros productos; ésta sería la característica esencial de aquel nuevo tipo de reglas aludido antes. Tercero, el genio es una originalidad ejemplar no enseñable: no es conclusión de algo ni se deriva de nada. Esto último le va a servir para ahondar aún más la diferencia entre ciencia y arte, y con ello, además, subrayar el carácter no cognitivo del proceso de creación artístico. Al respecto, va a decir que «el propio autor de un producto, que debe éste a su genio, no sepa cómo se encuentran en él las ideas para ello». Tal descripción del estado no consciente de la creación artística genial le va a permitir además otro guiño a la tradición platónica: «de ahí también, pues, que presumiblemente la palabra genio se derive de *genius*, el espíritu peculiar dado a un hombre en su nacimiento para protección y guía, de cuya inspiración procedieron aquellas ideas originales».[17] Este tercer punto también le permite presentar el tipo de ideas en juego en el producto artístico genial, aunque de ellas todavía no se especifica qué tipo de carácter tienen. Finalmente, el cuarto punto no agrega nada nuevo, sino que reafirma una de las afirmaciones anteriores: el genio es un talento reservado al arte, no a la ciencia. Es un recurso retórico para subrayar el interés kantiano en separar arte bello y ciencia. Si se acepta la definición del artista genial kantiano, aquél provisto de un talento natural innato, inconsciente, entonces deja de ser este un reto para la ciencia desde un punto de vista kantiano. No será ésta la última vez que Kant incida en ello y tal insistencia no es algo que deba perderse de vista.

Resumamos lo conseguido hasta el momento: que el arte bello sea entendido como algo natural es algo que se puede explicar

16. C 182-183.
17. C 182.

apelando al concepto de genio. Determinar así el genio vincula a Kant con el concepto de genio de la época, pero le da el enfoque que le permite al mismo tiempo articular su crítica a este periodo. A partir de esta base, afirma luego que el genio es la aptitud innata a través de la cual la naturaleza le da la regla al arte. Esta nueva noción de regla le permite, a su vez, afirmar que el arte bello no crea las reglas según las cuales elabora sus productos —en este caso, la referencia apunta a las reglas prescriptivas y, con ellas, a la escuela. Tal giro argumental respecto de la tradición le permite luego sostener, primero, por qué el genio debe ser tomado como original, pero en un sentido distinto del tradicional, ligado éste, más bien, a la individualidad creativa, y, segundo, le permite mostrar cómo es que operan las nuevas reglas en cuestión. Éstas se muestran en una individualidad ejemplar acognitiva; es decir, no son prescripciones lógicas ni son descritas según los cánones tanto artísticos como empírico-discursivos.

El siguiente parágrafo lleva por título «Esclarecimiento y confirmación de la anterior definición del genio» (*Erläuterung und Bestätigung obiger Erklärung vom Genie*). Como el título lo indica, este parágrafo exhibe la intención kantiana de desplegar la presentación inicial del genio. Kant, así, es consciente de las dificultades argumentales de su teoría y la ampliación que ofrece es no sólo reveladora de sus intereses, sino que es también fundamental para nuestra tesis: es la muestra más clara del vínculo de la teoría kantiana del arte —y sobre todo del genio— con su época. El § 47, articulado en torno de dos ejes, la crítica al espíritu de imitación —léase: seguimiento del modelo clásico; precísese: francés—, expresada a través del concepto de originalidad, y la separación estricta entre genio y ciencia, expresada a través del carácter innato e inconsciente de la creación genial, es la respuesta más directa al arte de su tiempo y a sus pretensiones, dirigidas tanto contra el arte académico como contra los teóricos del *Sturm und Drang*.

La anunciada explicitación y confirmación va a ser dividida en nueve pasos:

1. El genio es lo contrario al espíritu de imitación: «Y puesto que aprender no es sino imitar, la más grande aptitud, la facilidad para aprender (capacidad), como tal, no puede valer como genio».[18]

18. C 183.

2. Sin embargo, uno encuentra grandes mentes que no se contentan con sólo entender lo que otros han pensado o creado, grandes mentes que han creado algo importante para las artes y las ciencias. Tales mentes no serán llamadas «genios», dado que «eso también podría haber sido aprendido y está, pues, en el camino natural del indagar y el meditar de acuerdo con reglas y no es específicamente distinto de lo que puede ser adquirido con laboriosidad por medio de la imitación».[19]

3. El ejemplo paradigmático es Newton. De él se dice que no es ningún genio; así, la genialidad y el logro destacado en la ciencia son dos cosas distintas: «La causa de ello es que Newton podría mostrar todos los pasos que tuvo que hacer, desde los primeros elementos de la geometría hasta sus grandes y hondos descubrimientos, no sólo a sí mismo, sino a cualquier otro, muy evidentemente y destinado a la sucesión; pero ni un Homero ni un Wieland podrían indicar cómo surgieron y se juntaron en su cabeza sus ideas, ricas en fantasía y, sin embargo, a la vez plenas de pensamientos, porque él mismo no lo sabe ni puede, pues, enseñárselo a otros».[20]

4. Que la ciencia no pertenezca al ámbito del genio no presupone ningún demérito en comparación con las artes: «no hay en esto rebajamiento alguno de aquellos grandes hombres a quienes la humanidad tiene tanto que agradecer, enfrentados a los que en virtud de su talento para el bello arte son favoritos de la naturaleza. En el estar hecho ese otro talento para la siempre progresiva y mayor perfección de los conocimientos y de todo provecho que de ellos depende, consiste precisamente una gran ventaja de aquellos ante los que merecen el honor de llamarse genios; porque para éstos se detiene el arte en algún punto, en cuanto que le está fijado un límite más allá del cual no puede ir y que presumiblemente ha sido alcanzado hace ya tiempo y no puede ser más ampliado».[21]

5. El talento genial desaparece con el genio y se debe esperar hasta que la naturaleza otra vez nos regale con ese toque especial. Aquél bendecido con tal talento innato no necesitará sino de un ejemplo genial para despertar su genialidad.[22]

---

19. *Ibíd*.
20. C 184.
21. C 184-185.
22. C 185.

6. Explicitación de la regla natural otorgada al artista genial: puesto que el don natural tiene que dar la regla al arte —como arte bello—, ¿de qué especie es entonces esta regla? No puede servir, redactada en una fórmula, como precepto, pues entonces el juicio sobre lo bello sería determinable según conceptos, sino que la regla debe ser abstraída del hecho, es decir, del producto, en el que otros podrán probar su propio talento, para servirse de éste como modelo, no de repetición (*Nachmachung*), sino de imitación (*Nachahmung*).[23] «Cómo sea posible esto es difícil de explicar. Las ideas del artista despiertan parecidas ideas en su pupilo, cuando la naturaleza ha proveído a éste con una proporción parecida a las fuerzas del ánimo. Los modelos del bello arte son, por eso, las únicas guías que pueden traerlo a la posteridad, lo cual no podría ocurrir a través de meras descripciones [...]».[24]

7. Las reglas prescriptivas no son olvidadas, sin embargo: a pesar de que antes se ha distinguido entre arte mecánico y arte bello, el arte bello necesita de cierto mecanismo, «que puede ser comprendido y seguido de acuerdo con reglas, y por tanto algo académico, que constituya la condición esencial del arte».[25] Pues allí algo tiene que ser pensado como fin, de otro modo no se puede adscribir su producto a ningún arte; sería un mero producto del azar. Pero para poner el fin en obra se requiere de reglas determinadas, de las que no se puede declarar uno libre.[26]

8. El siguiente paso prepara el camino para la relación entre el genio y el gusto, y, con ello, la primera limitación del genio como fuente de la producción del arte bello: «El genio no puede proporcionar más que rico material (*Stoff*) para productos del bello arte; la elaboración de ése y la forma exigen un talento formado por la academia, para hacer de aquél un uso que pueda sostenerse ante la facultad de juzgar».[27] La originalidad del talento, su carácter innato, es uno, pero no el único carácter del genio, nos dice; además, el talento genial no es el único talento comprendido para la creación de arte bello.

9. Al genio le corresponde una determinación, la que propiamente está definida en relación con la producción de arte bello:

---

23. Cfr. *Refl*. 920 (1776-1778).
24. C 185-186.
25. Cfr. *Refl*. 924 (1776-1778).
26. C 186.
27. C 186-187.

«Mas cuando alguien habla y decide como genio aun en materias de la más cuidadosa investigación racional, resulta ello por completo risible; no se sabe bien si reírse más del charlatán que ha difundido en torno suyo un vaho tal —a propósito de lo cual nada puede uno juzgar con nitidez, y tanto más imaginarse— o del público que se figura candorosamente que su incapacidad de conocer y aprehender con claridad esa obra maestra de penetración viene de serle arrojadas masivamente verdades nuevas, por comparación a lo cual le parece el detalle (a través de explicaciones comedidas y examen académico de los principios) ser no más que obra de chapuceros».[28]

El parágrafo ofrece ingente material para ser analizado. Veamos con cuidado qué ha sido explicitado y qué ha sido confirmado desde la perspectiva kantiana. La primera tarea será examinar de cerca y en el debido contexto histórico el concepto de originalidad presente en la argumentación desde el parágrafo anterior.

La fuente principal que Kant tiene en mente es la obra de Edward Young, titulada *Conjenctures on Original Composition* (1756).[29] De él y del segundo libro de Alexander Gerard, titulado *An Essay on Genius* (1774), toma él la manera en la que se va a referir a la originalidad. Tal manera se inserta, a su vez, en una tradición de discusión acerca del primado del gusto francés y de los principios de lo que podría llamarse clasicismo. Como reacción frente a ello, la estética y el arte inglés van a demandar originalidad para la creación y de allí que se pueda decir que la exigencia de originalidad va de la mano con la teoría del carácter creador del genio. Esta última está asociada, con diferentes matices, con una lista de autores, que van desde Addison y Shaftesbury, pasando por los suizos —Bodmer y Breitingen—, hasta llegar a suelo alemán de la mano de Lessing y Gellert, pero también de Hamann, del joven Herder, de Klopstock y Goethe. Una lista bien disímil, como se puede ver, frente a los cuales Kant tenía opiniones diversas.

Es por ello que el sentido del término originalidad para Kant adquiere un matiz especial y revela así aquella estrategia de proporciones que habíamos mencionado anteriormente: recoge, por

28. C 187.
29. Cfr. AA XXV: 399, 517, 575, 967, 117, 1.265, 1.341, 1.391.

un lado, la oposición al espíritu de imitación y le otorga la primacía a la originalidad en relación con las cualidades que determinan al genio; al mismo tiempo, sin embargo, le adjudica un sentido especial y distintivo respecto de la tradición; es un talento innato creador reducido a la producción artística y sometido finalmente al gusto. Con ello, recoge elementos de aquellas interpretaciones situadas en sus antípodas —Hamann y Herder— para, de manera muy inteligente, sostener finalmente lo contrario a ellas.

Hamann, aunque influenciado por Young desde su estancia en Londres (1756-1759), se distancia después de él y subraya la inspiración divina como fuente del genio y como elemento superior a la razón.[30] La creación es descrita como producto de un hondo sentimiento identificado con la intuición y el pensamiento es identificado con el lenguaje, cuya mayor expresión es la poesía. Eso es, obviamente, más de lo que Kant puede tolerar y contra la influencia de este tipo de pensamiento dirige su argumentación, no sólo en la CFJ, sino también, como lo hemos mencionado, en el artículo «¿Cómo orientarse en el pensamiento?» y luego, incluso con más virulencia, en el texto de 1796 llamado «Acerca de un nuevo y alabado estilo en la filosofía. Anuncio de un próximo fin al *Tratado sobre la paz perpetua* en la filosofía» («Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. Verkündigung des nahen Abschlusses eines *Tractats zum ewigen Frieden* in der Philosophie»).

En este último escrito, el ataque se dirige propiamente contra el escrito de Schloßer titulado «Las cartas de Platón acerca de la revolución siracusana» («Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution»), de 1795, pero lo que está en juego es el valor que se le puede dar a lo que Kant llama allí *Philosophus per inspirationem*.[31] La respuesta es que tales filósofos no tienen ningún valor y que si tal filosofía llegara a tener preeminencia, eso implicaría la muerte de toda filosofía.[32] Para la época de publicación de la CFJ, Hamann había muerto y Herder es uno de esos pensadores poetas que deben ser excluidos del horizonte

30. Cfr. J.G. Hamann, *Aesthetica in nuce*, Stuttgart: Reclam, 1998.
31. Cfr. AA VIII: 389.
32. *Ibíd.*, p. 405.

científico.[33] Antes de entrar en una directa confrontación personal, Kant opta por quitarle la base al pensamiento poético. El resultado se ofrece a continuación.

En la medida en que este talento original es descrito como innato y como resultado de un favor de la naturaleza, le es sustraído al genio creador desde el comienzo mismo de la argumentación todo sentido cognitivo o consciente. Tal punto de partida le permite a Kant postular sin dificultad, poco después, que el genio es un asunto exclusivo del arte y no de la ciencia.

Ambos aspectos, tanto la originalidad, como lo otro del espíritu de imitación, así como la oposición entre genio y ciencia deben ser considerados aún con más detalle. Comencemos diciendo que Kant piensa aquí no tanto en la imitación de lo bello natural, aquello que Batteux,[34] por ejemplo —y con él Gottsched en Alemania—, según los cánones académicos, establece como fundamento del arte, sino en el espíritu de imitación, aquel que Young critica como la copia servil del canon académico. Tal oposición a los criterios clasicistas podría hacer pensar a un lector poco atento que la posición kantiana es cercana a aquélla del *Sturm und Drang*. Ése es un error mayúsculo: el sentido de la argumentación apunta a la separación entre genio y ciencia, y con ello la crítica a las pretensiones teóricas del *Sturm und Drang* es aún más radical.

---

33. Dos *Reflexiones* de finales de la década de los setenta muestran con nombre propio la persona que Kant tiene en mente. Dice en ellas, primero: «Herder se muestra muy en contra del mal uso de la razón, tal como se manifiesta en el pensamiento puramente abstracto, dado que descuida lo concreto. [...] Sin embargo, lo general no simplemente se abstrae, sino que en muchos casos se trata de algo general que es al mismo tiempo independiente (por ejemplo, cuando el juicio de experiencia necesita asimismo de principios *a priori*)» («Herder ist sehr wider den Missbrauch der Vernunft durch bloß abstrakte Denkungsart, da man nämlich das concretum vernachlässigt. [...] Aber das Allgemeine ist nicht immer bloß abstrahiert, sondern vieles ist ein selbstständig Allgemeines (nämlich, wo die Erfahrungsurteile selber apriorische Prinzipien braucht)». Luego: «Herder echa a perder las cabezas pensantes, en la medida en que les da ánimo para formular juicios generales a partir de una pura razón empírica, sin previamente haber pasado por la consideración de los principios» («Herder verdirbt die Köpfe dadurch, dass er ihnen Mut macht, ohne Durchdenken der Prinzipien mit bloß empirischer Vernunft allgemeine Urteile zu fällen»).

34. Cfr. Charles Batteux, *Principes de la littérature*, reimpresión de la edición de París (1775), Ginebra: Slatkine, 1967.

Ahora bien, privilegiar la originalidad no implica estimarla. La capacidad creativa artística, aquel talento original productor de obras de arte bellas no es exaltado por Kant en ningún momento de este parágrafo: es delimitado con cuidado, más bien. Schlapp lo dice con gran claridad:

> La extendida opinión, según la cual la definición del genio kantiana implica una alabanza de la imaginación productiva necesita ser delimitada. Lo que Kant le concede a la imaginación productiva, a través de su definición del genio, es bastante poco. En efecto, la palabra «creador» la maneja con mucho cuidado. Lessing, en *Lo nuevo desde el reino del ingenio* (*Das Neue aus der Reiche des Witzes*, 1751), cita un dicho de Triller,[35] tomado del prefacio a sus poemas. Triller no quiere recurrir a tales invenciones creativas. Éstas se las deja a los pseudocreadores (*Afterschöpfern*). Para él, escribir y poetizar creativamente constituyen expresiones no cristianas. Los espíritus creadores, los ebrios y soñadores discípulos de la noche crean sólo ficciones para los fantasmas de Milton y para el infierno de Dante. Todo ello va de la mano con el *dictum* de Gottsched acerca del impetuoso extranjero, el genio.[36]

Para Schlapp, Kant en su teoría de la imaginación productiva no se ha liberado del todo de la influencia de Gottsched.

En efecto. Si dejamos de lado el componente religioso y añadimos frente a ello la crítica a los delirios entusiastas, como lo hemos indicado ya con relación a «¿Cómo orientarse en el pensamiento?» y como se verá al final del parágrafo que nos ocupa en este momento,[37] nos encontramos plenamente con el Kant de principios de la década de los noventa; es decir, nos encontramos con una posición ya establecida que recela de los alcances y del sentido de la capacidad de la imaginación creadora o genial —eso se verá claramente al final del § 47. Ésta, en todo caso, puede ayudar sólo a la representación del infierno de Milton o de Dante;[38] aquello frente a lo cual no hay experiencia posible y,

35. Se refiere a Daniel Triller (1695-1782), poeta anacreóntico y autor de fábulas.

36. Otto Schlapp, *op. cit.*, p. 306.

37. C 186-187.

38. Milton es abundantemente citado por Kant y, a lo largo de los años, era una referencia obligada en sus *Lecciones de antropología* para referirse

sin embargo, es necesario que sea vivamente imaginado. Pero en todo caso, hay que tener en alto la guardia para no perderse en la engañosa fascinación por el solitario fulgor la luna —ligada, para Kant, a la representación de las culturas orientales en oposición a la clara y extensa luminosidad del sol de Occidente.[39] Al mismo tiempo, es cierta la deuda con Gottsched. Este último no es mencionado en ningún momento ni en la CFJ ni en las *Lecciones de antropología*, pero su influjo se deja sentir en algunos pasajes, como aquél donde se vincula el origen de la poesía con la imitación del canto de los pájaros o en la descripción del arte bello como pulcritud sin penosa prolijidad. Lo último no sorprende en la medida en que tal descripción deja vislumbrar cierta raíz clásica —académica— en el gusto literario de Kant.

El recelo ante el genio, y de allí la necesidad de una delimitación clara frente a la ciencia, se manifiesta con más intensidad en el § 47. Esta delimitación empieza, apenas comenzado el parágrafo, con el siguiente razonamiento: si el genio se opone al espíritu de imitación e imitar no es otra cosa que aprender, entonces el aprendizaje no puede valer para el genio. El genio en sentido kantiano no se puede enseñar ni aprender. Pero no sólo eso, en la medida también en que el genio ha estado asociado a invención, Kant se preocupa de distinguir entre las distintas mentes (*Köpfe*) que están presentes en la invención.[40] La invención científica —o filosófica, en este punto no hay distinción— no es genial, pues presupone aprendizaje, es decir, transmisión de saber —presentado, por lo general, en compañía de disciplina—;[41] la invención genial es, en este punto, acognitiva. El ejemplo escogido es Newton en oposición a Homero y Wieland.

El pasaje es conocido, pero vale la pena citarlo:

---

positivamente a la imaginación creadora genial. Resulta, por tanto, más que reveladora su exclusión de la CFJ. Cfr. AA XXV: 19, 40, 96, 152, 164, 190, 266, 323, 355, 721, 991, 1.060, 1.282, 1.466, 1.494, 1.497, 1.561.

39. Lo que aparece de diversas maneras en cada una de las *Lecciones de antropología* que se conservan.

40. C 183-184.

41. Disciplina (*Fleiß*) es la representación de la investigación ordenada, disciplinada, rigurosa; es la característica esencial de la ciencia para Kant. Se podría incluso decir que si el arte bello es el arte del genio, entonces la ciencia es el producto de la disciplina. Cfr. *Refl*. 812 (1776-1778?, 1773-1775?, 1775-1777?, 1769?).

> Es así como todo lo que Newton expuso en su obra inmortal acerca de los Principios de la Filosofía Natural[42] —por grande que fuera la cabeza requerida para descubrir parecida cosa— bien puede ser aprendido; pero no se puede aprender a hacer poesía con riqueza de espíritu, por exhaustivos que puedan ser todos los preceptos para el arte poético y excelentes los modelos de aquéllos. La causa de ello es que Newton podría mostrar todos los pasos que tuvo que hacer, desde los primeros elementos de la geometría hasta sus grandes y hondos descubrimientos, no sólo a sí mismo, sino a cualquier otro, muy evidentemente y destinado a la sucesión; pero ni un Homero ni un Wieland[43] podrían indicar cómo surgieron y se juntaron en su cabeza sus ideas, ricas en fantasía y, sin embargo, a la vez plenas de pensamientos, porque él mismo no lo sabe ni puede, pues, enseñárselo a otros.[44]

Es claro que el procedimiento poético de creación, pese a los esfuerzos de Batteux,[45] no puede seguir los criterios geométricos del método cartesiano, pero Kant no se contenta con ello. La definición que ha ofrecido del genio en el parágrafo anterior le permite ir más lejos; le permite sustraer a la creación de arte bello todo elemento cognitivo. Tal consecuencia del razonamiento presentado al comienzo del § 47 es novedosa y radical para la época. En primer lugar, es, otra vez, una oposición terca a los criterios estéticos vanguardistas de la época; en segundo lugar, expresa abiertamente la radical exclusión de genialidad al científico, lo que era

---

42. Se refiere a *Philosophiae naturalis principis mathematica* (1687), donde Newton unifica la mecánica terrestre con la celeste mediante la axiomatización de las leyes del movimiento.

43. Christoph Martin Wieland, editor de *Die Teutsche Merkur* durante 1773-1790, es considerado, junto a Lessing y Klopstock, uno de los más importantes autores del clasicismo alemán. Su obra más reconocida es *Die Geschichte des Agathon* (1766-1767), la primera *Bildungsroman* alemana, que servirá de modelo para el *Wilhem Meister* de Goethe y después para los *Buddenbrooks* de Thomas Mann. También es importante su *Oberon* (1780). En relación con sus escritos teóricos y críticos, vale la pena citar la antología *Freiheit in der Literatur* (Frankfurt: Insel, 1997). En la revista que dirigía Wieland, el *Teutsche Merkur*, Karl Leonhard Reinhold publicará sus *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786-1787).

44. C 184.

45. «Imitons les vrais Physiciens, qui amasent des experiences, & fondant ensuite fur elles un sistême qui les réduits en principes», *Beaux Arts réduits à un même principe*, Prefacio, en *Principes de la littérature*, *op. cit.*, p. 8.

un *topos* desde los tiempos de Leonardo. Es la expresión de un cambio incluso en Kant mismo, cambio que se fue gestando a lo largo de la década del 1770 y que se consolida en los ochenta. Si se revisa el abundante material póstumo se descubre que Kant, en sus escritos y en su manera de concebir el genio en una fase inicial, describe al genio como un talento que se encuentra no sólo en el arte, sino también en la ciencia y en la filosofía.

La estrategia será similar, como dijimos, a la empleada en el artículo *Was heißt: sich im Denken orientieren?* Distinguirá primero lo que es racional de aquello que no lo es; el método de Newton frente a la invención poética de Homero y Wieland. Resaltará los aspectos positivos de aquello que no es científico, subrayando, sin embargo, su diferencia —las ideas llenas de imaginación y ricas en pensamientos de sus dos referentes poéticos— y terminará refiriéndose de manera negativa a los aspectos deleznables de la posición afrontada.

Veamos. Homero y Shakespeare son los dos grandes referentes en el siglo XVIII al momento de pensar en la genialidad artística. De ambos, escoge Kant a Homero. Él se ajusta bien con la genialidad clásica y además el griego es un idioma muerto, que en tanto tal, como se ha presentado en un parágrafo anterior (§ 17) y como se verá poco después en un parágrafo posterior (§ 47) no puede modificarse; es decir, superarse. Shakespeare es un personaje incómodo. Si lo hubiese citado se habría colocado dentro de una tradición de interpretación ubicada en las antípodas de sus intereses —Herder, Lenz, Goethe. Kant se refiere a él, sin embargo, no pocas veces en sus *Lecciones de antropología* y siempre como imagen de la creatividad poética desmesurada, aunque fructífera; peligrosa por su falta de medida, pero suficientemente productiva y rica en ideas como para que se pasen por alto sus «errores».[46]

Acerca de Homero, se puede discutir el grado de conciencia presente en el momento en que fueron compuestos sus textos poéticos,[47] pero lo interesante para nosotros es que escoja a Wie-

---

46. Cfr. AA XXV: 120, 175, 336, 472, 858, 1.057, 1.060, 1.062, 1.213, 1.313, 1.497, 1.561.

47. Se puede discutir el sentido de los pasajes iniciales de la *Ilíada* y de la *Odisea*, donde se expresa de manera distinta el grado de intervención de la deidad en relación con el canto o la creación poética. Cfr. Del Valle, *Theia moira. Inspiración y dialéctica en el Ión de Platón*, tesis de maestría en Filosofía, Lima: PUCP, 1998, pp. 199 ss.; además: «La inspiración del poeta y la ficción platónica», *Areté*, vol. XV, n.º 1 (2003), pp. 83 ss.

land al lado de Homero. La elección de Wieland no es irónica y nos muestra la preferencia de Kant en términos literarios. Tanto como Kant, Wieland tiene una formación pietista y es durante esos años de formación que se interesa por la Ilustración. Hacia 1770, era considerado como el más influyente poeta alemán. Para la misma época, sin embargo, comenzaba en Alemania un movimiento literario que iba a señalar a Wieland como su principal adversario. Que Kant en 1790, 20 años después de la eclosión del *Sturm und Drang*, aún señale a Wieland como genio, incluso al lado de Homero, no debe dejar de ser tomado en cuenta: es otra muestra más de la estrategia empleada para delimitar claramente su posición frente al *Geniezeit*.[48]

Ahora bien, lo que llama la atención no es la supuesta o discutible desproporción de talentos —Kant consideraba a Wieland, efectivamente, como un escritor genial[49] y Lessing decía del *Aga-*

---

48. Cassirer, Menzer y Vorländer son partidarios de considerar a Goethe como la encarnación del ideal artístico kantiano. El silencio de Kant acerca de Goethe es interesante. Se sabe que leyó el *Werther* e incluso hay abiertas críticas a la sensibilidad de esta novela en sus *Lecciones de antropología*, sin que se mencione el nombre del autor. El Goethe maduro sin duda no habría disgustado a Kant, pero incorporarlo como modelo en la CFJ habría resultado tan comprometedor como Shakespeare. La relación de Goethe con Kant es también paradigmáticamente parca y tiene dos momentos: en uno primero censura la definición de genio de la *Anthropologie in pramatischer Hinsicht* (19-12-1798, carta al ministro Voigt); en otro, más tardío, se muestra menos irritado y recomienda la lectura de la CFJ (11-04-1827, carta a Eckermann). Es ciertamente curiosa y reveladora la relación entre estos dos gigantes de la cultura alemana del siglo XVIII.

49. En una carta a Reinhold, del 28 de diciembre de 1787, le agradece el placer que le ha causado la lectura de Wieland. Describe la obra de Wieland como «escritos inimitables», esto es, lo reconoce como un verdadero genio. En la *Reflexión* 806, leemos: «Ante todo, debe existir un impulso en una época, como Wieland» («Vornehmlich muss ein Schwung in Perioden sein wie Wieland»), a quien llama «una mente llena de ideas» (*ein Kopf voller Ideen*). Cfr. Schlapp, *op. cit*., p. 229. En el escrito lógico denominado *Hoffmann*, añade Kant: «Verdadera perfección estética se encuentra en el Spectateur, Sulzer, Wieland, de quienes uno se da cuenta que tienen unas mentes plenas de ideas y disponen de todas aquellas máximas que persuaden el alma para acomodarse a la comodidad del gusto» («Wahre ästhetische Vollkommenheit findet man im Spectateur, Sulzer, Wieland, denen man's anmerkt, dass sie den Kopf voller Ideen haben, und alle Maximen besitzen, das Gemüt zu überreden, und sich der Gemächlichkeit des Geschmacks zu accomodieren» [AA XXIV: 946-947]). Incluso el primer periodo de Wieland, uno que podría

thon de Wieland que era la mejor novela escrita en lengua alemana—,[50] sino lo abiertamente falso que resulta, incluso para Kant, decir que Wieland componía su obra en aquel estado inconsciente que la CFJ atribuye a la creación poética. Basta leer el *Agathon*, que Kant conocía, o si queremos acercarnos a la persona en su capacidad creativa, leer sus cartas para saber que se trataba de un proceso meditado y laborioso.[51]

Comparados ambos, Homero y Wieland, con el método matemático de Newton, el procedimiento poético resulta opaco, pero no acognitivo, inconsciente. Kant resalta la grandeza de Newton, pero le interesa al mismo tiempo quitar de en medio la asociación genial. El caso es que el grado de opacidad presente tanto en la creación como en la transmisión del saber poético le sirve a Kant para resaltar el mérito de la ciencia sobre el arte y restarle así importancia a la genialidad. Esto es lo que pasa a considerarse en la tercera fase de aquella estrategia mencionada hace un momento.

Esta tercera fase tiene dos partes en el § 47. La primera comienza en C 184 cuando menciona que la diferenciación establecida entre genio y científico no implica ningún desprestigio para el científico, sino todo lo contrario. La genialidad es opaca e impredecible, caprichosa y altamente subjetiva. La ciencia es predecible, segura y subraya la comunidad del esfuerzo compartido. Ahora bien, Homero y Wieland son autores apreciados por Kant, aunque no sean tan valiosos a sus ojos para el progreso del género humano como Newton. Hay otros autores, en cambio, que deben ser abiertamente rechazados y sobre estos autores se concentra la segunda parte de esta tercera fase. En ella, Kant se refiere a autores contra los cuales él se enfrenta, mentes, para él, frívolas, superficiales, que buscan aparecer como genios —también los llama «imitadores» en un sentido despectivo, *Genieaffen*—, personalidades que sacrifican su talento para satisfacer sus delirios

---

incluirse en lo que se critica muchas veces como «frívolos coqueteos» (*Tändeleien*), era conocido por Kant, quien no duda en regalarle a Charlotte Amalie von Klingspor un poema de Wieland de esa época (*Erinnerungen an eine Freundin*, publicado en 1754). Cfr. Manfred Kühn, *Kant. Eine Biographie*, Munich: C.H. Beck, 2003, pp. 142-143.

50. Cfr. *Hamburgischen Dramaturgie*, 69. Texto de diciembre de 1767.

51. Cfr. *Wielands Briefwechsel*, publicado por la Deutschen Akademie der Wissenschaften de Berlín, Institut für deutsche Sprache und Literatur, edición de Hans Seiffert, Berlín: Akademie Verlag, 1963.

o su ego. Así, por lo menos, los presenta él en diferentes pasajes de su vida y de su obra. Mientras se queden en sus delirios, no hay problema, pues el entusiasmo es algo común en el carácter humano e incluso es posible hablar de entusiasmos positivos para el género humano; pero el problema para Kant es que estos genios también incursionan en el campo científico o filosófico y es esto lo que debe ser criticado y combatido, pues para él no resulta nada más que —peligrosa— charlatanería.

Como ya se ha indicado, está claro que, con estas observaciones, Kant tiene en mente a los autores del *Sturm und Drang*. Nuestro trabajo va a consistir, ahora, en contextualizar la crítica, mostrando con ello no sólo la importancia de ampliar el horizonte de interpretación, sino su necesidad y riqueza. En vista de la crítica del arte y del genio, prescindir de la vieja discusión con los teóricos y críticos del arte de su tiempo es un grave error de interpretación.

Lo primero que salta a la vista es la afirmación siguiente: «creen las cabezas frívolas no poder mostrar de mejor manera que son genios florecientes que declarándose libres de la académica sujeción a las reglas, y creen hacer mejor parada montando un caballo colérico que uno amaestrado».[52] La imagen de los caballos no es nueva y remite, otra vez, a la imaginería platónica.[53] Tampoco era una imagen desusada en la época y Kant recurre a ella en diversos contextos; el más cercano a este pasaje se encuentra en las *Reflexiones acerca de la Crítica de la razón pura* (*Reflexionen zur KdrV*):

> El furioso estilo de escribir: quien crea que un brioso corcel sin rienda ni silla se deja montar de manera más orgullosa y enérgica que uno amaestrado y disciplinado tiene razón en lo que refiere al público, pues de esta manera recibe éste algo muy singular para ver y divertirse, una vez que el jinete pierda el sombrero y la peluca, luego se vea arrastrado, perdido y ayudado por diligentes campesinos.[54]

---

52. C 186.

53. *Fedro* 246a ss.

54. «Die kollernde Schreibart: Wer da behauptet, dass ein mutiges Ross ohne Zügel und Sattel zu reuten viel feuriger und stolzer lasse, als ein abgerichtetes discipliniertes, hat wohl Recht, was den Zuschauer anlangt. Denn der bekommt genug seltsames zu sehen und zu belachen, wenn der Reiter

Este pasaje no sólo nos ofrece una cercanía evidente al que encontramos en la CFJ, sino que evidencia las mismas dos cosas, a saber: la voluntad exhibicionista, poco seria de los cultores del genio —estafadores, como va a decir—, sino también, en relación con la comparación entre un caballo amaestrado y uno salvaje, la importancia que le concede Kant al control de la imaginación. Frente a la originalidad, entendida como expresión de la libre individualidad creadora en oposición al gusto —francés—, Kant privilegió la originalidad innata, acognitiva, inconsciente; frente a la originalidad entusiasta, Kant opone, ahora sí, la ironía y la preeminencia del gusto —reflexivo.

Un pasaje de Gerard también es altamente revelador tanto de la tensión entre genio y gusto, que será el contenido por discriminar en el siguiente parágrafo, como de la imagen de los caballos, utilizada en el mismo contexto. Dice:

> Aunque el genio sea propiamente una imaginación comprehensiva, regular y activa, no puede, sin embargo, alcanzar perfección o aplicarse satisfactoriamente en algún aspecto, a menos que vaya de la mano con un fundado y preciso juicio. El vigor de la imaginación nos lleva hacia la invención; pero el entendimiento debe dirigirla y regularla. Un caballo acostumbrado plenamente a la libertad correrá con gran vigor y espíritu, pero con un tranco irregular y sin ninguna dirección: un jinete experimentado lo conducirá de vuelta al camino con igual vigor y espíritu. De la misma manera, una fina imaginación dejada a su aire se perderá en osadas visiones y salvajes extravagancias, irá más allá de los límites de la verdad o de la probabilidad; pero cuando es sujetada por un fundado juicio nos lleva hacia sólidas y útiles invenciones... Es la unión de una imaginación extensiva con un preciso juicio lo que ha acompañado a los grandes genios de todas las épocas.[55]

---

bald den Hut bald die Perrücke verliert, bald, indem er alle besäeten Felder zertritt, von fleißigen Landleuten gepfändet wird» (*Reflexionen Kant zur Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, edición de Benno Erdmann, Leipzig: Reissland, 1884, p. 14).

55. «Though genius be properly a comprehensive, regular, and active imagination, yet it can never attain perfection, or exert itself successfully on any subject, except it be united with a found and piercing judgment. The vigour of imagination carries it forward to invention; but understanding must always conduct it and regulate its motions. A horse of high mettle ranging at liberty, will run with great swiftness and spirit, but in an irregular track and without

A esta disección naturalista del genio, Kant le agrega una profunda toma de posición personal, tal como se puede ver en el pasaje que ya citamos una vez y que comienza así: «Mas cuando alguien habla y decide como genio aun en materias de la más cuidadosa investigación racional, resulta ello por completo risible». En la medida en que el genio es asunto del arte y no de la ciencia, entonces queda claro que, respecto de las investigaciones racionales, toda intervención del talento genial es descartada, sea éste un genuino genio o sólo hable como si lo fuera. Kant, en este sentido, va mucho más lejos que Gerard o cualquiera de sus contemporáneos. La razón de ello es la toma de posición personal antes aludida.

La posición de Kant acerca de los filósofos inspirados se encuentra expresada en otros escritos, como en aquél ya citado contra Schloßer «Acerca de un nuevo y alabado estilo en la filosofía. Anuncio de un próximo fin al *Tratado sobre la paz perpetua* en la filosofía». Aquí Kant señala que el filósofo de la intuición gratuita, incluso barata, pone rumbo hacia una apoteosis de sí y que la exhortación a filosofar poéticamente significa la muerte de la filosofía.[56] El celo con el cual Kant se empeña en defender a la filosofía del peligro de estos filósofos de la intuición se expresa de manera más explícita un poco más adelante cuando señala que el filósofo de la intuición quiere con mucha ligereza alcanzar los límites de la contemplación, algo que la «policía de la razón» no debe tolerar.[57]

De eso se trata, del control sobre el genio. Incluso para principios de la década del noventa, cuando en buena cuenta la apoteosis del genio es cosa ya del pasado, Kant no pierde la cautela. En

---

any fixt direction: a skilful rider makes him move straight in the road, with equal spirit and switness. In like manner, a fine imagination left to itself, will break out into bold fallies and wild extravagance, and overleap the bounds of truth or probability: but when it is put under the management of found judgement, it leads to solid and useful invention, without having its natural sprightliness in the least impaired. It is the union of an extensive imagination with an accurate judgment, that has accomplished the great geniuses of all ages» (Alexander Gerard, *Essay on Genius*, Edimburgo, Londres: W. Strahan, T. Cadell y W. Creech, 1774, Parte I, Sec. IV: «On the Influence of Judgement upon Genius», pp. 71-72; traducción del autor).

56. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA VIII: 390, 405.

57. *Ibíd.*, pp. 403-404.

1787, en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, señala lo siguiente: «He comprobado con placer que el espíritu de fundamentación minuciosa no ha muerto en Alemania, sólo durante un tiempo fue sobrepasado a causa de una moda auspiciada por una libertad genial». Así debe permanecer, según él.

Una *Reflexión* de finales de la década de 1780 nos puede servir de colofón para esta primera parte. Resume a la perfección la dinámica y la estrategia de la argumentación que hemos analizado en este parágrafo:

> Rechazo el honor de responder de manera genial a profundas preguntas filosóficas. Yo sólo me concentro en responderlas de manera académica. Si el trabajo requerido, que necesita de constante disciplina y cuidado, logra cumplirse, entonces le es dejado a los *verdaderos genios* (*no a aquellos que de la nada pretenden dedicarse a todo*) vincularlo con el sublime impulso y de esa manera poner en movimiento el uso de secos principios. El arte poético consiste en verdad en la animación del espíritu.[58]

II. **Crítica del genio y crítica del arte: la búsqueda de un mecanismo y la delimitación del concepto de genio**

Terminada esta estrategia de demarcación y de crítica respecto del concepto de genio, debemos considerar otros aspectos importantes de este parágrafo. Tales aspectos son los siguientes: los límites del arte, la comunicación del talento genial, la explicación del funcionamiento de las reglas naturales y la reaparición de las reglas académicas determinantes como fundamento de la obra de arte bella, lo que va a implicar una redefinición restrictiva del concepto de genio antes propuesto.

Si bien la Ilustración, en tanto época, no es enteramente homogénea —los principios ilustrados en Francia no son los mis-

---

58. «Geniemäßig tief verwickelte philosophische Fragen zu beantworten: auf diese Ehre tue ich ganzlich verzicht. Ich unternehme es nur, sie schulmäßig zu bearbeiten. Wenn hierin die Arbeit, die stetigen Fleiß und Behutsamkeit bedarf, gelungen ist, so bleibt es wahren Genies (nicht denen, die aus Nichts alles zu machen unternehmen) überlassen, den erhabenen Geistesschwung damit zu verbinden und so den Gebrauch trockener Prinzipien in Gang zu bringen. Dichtkunst ist eigentlich die Belebung des Geistes» (*Refl*. 990 [1785-1789]).

mos en Inglaterra, Alemania, España o los países eslavos—, tiene un común denominador, a saber, el optimismo en el progreso de la humanidad. Tal optimismo se muestra de manera clara en la creencia en el progreso científico y tecnológico. La confrontación entre el progreso científico —constante— y los criterios artísticos académicos ha dado ya muestras de vivacidad al estimular la discusión entre los partidarios del progreso en el arte y los defensores de los valores clásicos; la llamada *Querelle des Anciens et des Modernes*. La afirmación kantiana acerca del progreso en las ciencias y el estancamiento en las artes[59] hunde sus raíces en este contexto de discusión.

Equivocaríamos, sin embargo, el énfasis de la afirmación si redujéramos la interpretación a su punto de partida referencial. Si bien Kant se apoya en Winckelmann para sostener que los antiguos han alcanzado los límites del arte, lo importante es lo que ello trae consigo, a saber, la afirmación de que la ciencia está en movimiento permanente hacia adelante, mientras que en el bello arte la excelencia ha sido ya alcanzada. Kant no incide en la afirmación, no desarrolla una posición acerca de la polémica sobre el avance artístico moderno en relación con los clásicos, lo que habría implicado confrontarse con la polémica en torno a los criterios clásicos del drama —a mi juicio, el punto fuerte de la discusión acerca de la modernidad literaria en la segunda mitad del siglo XVIII. Lo que le interesa es la comparación entre el método de un Newton: seguro, calculado, progresivo, transparente, abierto a quien decida comprometer su esfuerzo, y la impredecible creatividad del talento poético. Este último, además de impredecible e incontrolable —individual, pero impersonal en tanto regalo natural—, no puede alcanzar cotas más altas de excelencia: la «naturaleza» es siempre lo que está detrás. Esto es lo que está subrayado con la afirmación del límite del arte; en un contexto, por cierto, distinto al de los defensores de los antiguos, donde lo que estaba en juego era la perfección de un determinado modelo. En una época dominada por la idea de progreso, tal juicio no puede ser casual.

La confrontación con la discusión artística de su tiempo impregna el conjunto de la reflexión kantiana sobre el arte, dándole con ello vivacidad y personalidad a la argumentación exclusi-

59. C 185.

vamente trascendental. En la medida en que el genio es un talento innato que, además, en tanto don natural, aparece en una persona y muere con ella,[60] es imposible que pueda ser transmitido de maestro a discípulo. Afirmación curiosa en dos sentidos: uno, porque otra vez violenta la tradición de, justamente, maestro y discípulo, que no se limita al aprendizaje de reglas prescriptivas, sino al ejemplo dentro de un ambiente de trabajo; dos, porque en tanto fruto de un don natural no deja semillas. Kant, ciertamente, va a redefinir la dinámica de la ejemplaridad genial en las líneas siguientes; pero antes de ello, subraya de manera estratégica la incomunicabilidad esencial del talento artístico.

Schlapp nos proporciona una vez más el adecuado material bibliográfico para complementar este punto. Nos dice que el trasfondo de la afirmación es una respuesta a Resewitz.[61] Éste había señalado: «El artista tiene la gran ventaja de que él puede ver trabajar a su maestro y así tener delante de sus ojos un modelo viviente de recursos artísticos; en cambio, el maestro en el trabajo especulativo no puede transmitir a otros sus recursos, que muchas veces él siquiera puede claramente reconocer».[62] Además:

> Dado que, sin embargo, algunos grandes maestros no quieren o pueden comunicar, debido a su dejadez o su avaricia, los medios de ayuda y las huellas de la naturaleza, a través de las cuales ellos han sido dirigidos, o porque quieren conservar para sí mismos sus descubrimientos, así muchas veces la grandeza del arte muere con ellos, y deben pasar siglos hasta que un genio nos descubra otra vez, por una feliz casualidad, las viejas invenciones.[63]

---

60. *Ibíd*.

61. Friedrich Gabriel Resewitz (1729-1806), contemporáneo de Kant y autor de una *Abhandlung vom Genie* (1759-1760).

62. «Der Künstler hat den großen Vorteil zum voraus, dass er seinen Meister kann arbeiten sehen, und dass er von dessen Kunstgriffen und seiner ganzen Bearbeitung ein lebendiges Muster vor Augen hat; allein der Meister in spekulativen Arbeiten kann seine Kunstgriffe, die er selbst oft nicht deutlich erkennt, andern nicht mitteilen» (*Abhandlung vom Genie*, en *Sammlung vermischte Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften*, 1760; citado por Schlapp, *op. cit*., p. 309, nota 1; traducción del autor).

63. «Weil aber große Meister aus Nachlässigkeit oder Eigennutz oder eitler Ehrbegierde die Hilfsmittel und Spuren der Natur, wodurch sie geleitet werden, nicht mitteilen wollen oder nicht mitzuteilen wissen, oder weil sie ihre Entdeckungen für sich behalten wollen, so stirbt auch oft die Große der Kunst mit ihnen, und es gehen Jahrhunderte hin, ehe ein Genie durch einen glücklichen Zufall wieder auf die alte Erfindung gebracht wird» (*ibíd*).

Resewitz representa la antípoda del empeño kantiano porque, primero, el bello arte se transmite —no según reglas prescriptivas que se deban seguir metódicamente sino, como dijimos, mediante una observación atenta y constante en un ambiente de trabajo, lo que vale no sólo para la idea del taller de las artes visuales, sino también para la literatura—, mientras que la intuición intelectual que permite la deducción metódica ensalzada por Kant no es transmisible; segundo, porque la incomunicabilidad del logro artístico no es natural, sino producto de la debilidad humana —vanidad, avaricia, incapacidad—, que, en primer lugar, no es natural, es una debilidad, y, en segundo lugar, puede ser superada. Sólo cuando el imperfecto creador es incapaz de transmitir sus logros, la naturaleza misma se encarga de despertar este talento genial en otra persona, de manera casual: es una reparación, no una constante.

Después de la consideración positiva de la crítica kantiana se puede decir que la transmisión del saber en una atmósfera de trabajo creativo no es metódica y, por lo tanto, no es científica. Eso, sin embargo, no niega que haya transmisión y que ésta sea otra cosa que las reglas prescriptivas. Kant reduce la posibilidad de la transmisión artística consciente a la comunicabilidad restringida de las reglas prescriptivas —según su definición inicial del genio como talento innato natural. Se mantiene, por el momento, fiel a ello porque le permite cumplir con su objetivo de separar la ciencia del genio y de mostrar la superioridad del científico sobre el artista. El genio lleva para Kant la impronta indeseable de los *philosophii per inspirationem*. Newton es, en este sentido, para él, demasiado grande para ser llamado un genio.

Una vez que la transmisión del talento artístico es dejada a la espontaneidad de la naturaleza y que el progreso en el arte ha sido confinado a unas fronteras ya alcanzadas, Kant regresa a un problema que, a pesar de su importancia, él sólo ha dejado esbozado. Las reglas que hacen posible el arte genial no son, lo sabemos, aquéllas prescriptivas, éstas sólo representarían la parte mecánica, no la parte bella del arte. La pregunta es, entonces, cómo se dan estas reglas no prescriptivas. Esto se responde en C 185-186.

Lo primero que dice Kant es que explicar cómo se da este proceso es difícil. Eso es significativo. ¿Dónde está, sin embargo, la dificultad si ya todo está dicho?, ¿si la intención general ha sido claramente expresada? La dificultad está en formular algo

concreto en relación con el trabajo artístico; y que sea conforme con lo expresado hasta el momento en relación con el genio.

Veamos. Respecto de las reglas naturales que permiten el arte bello, sobre las cuales ya hemos indicado que son el complemento, en el nivel de la producción, del juicio reflexivo, se podría emplear el mismo procedimiento negativo que ha sido usado para determinar al juicio reflexivo sobre la belleza; es decir, se podría llegar a ellas a través de la determinación de lo que no es lo otro. El punto de base sería la natural espontaneidad del genio artístico. El límite de esta explicación, que estaría en acuerdo absolutamente con la sistemática del conjunto, es, sin embargo, la realidad concreta del arte mismo.

El tipo de juicio «x es bello» es un juicio atípico, pues x puede ser cualquier cosa; pero sigue siendo un juicio. Determinar el tipo de reglas naturales para la creación del arte bello implica un problema mayor, pues hay obras bellas y hay creadores ya determinados de obras bellas —que Kant reconoce. Platón se dio cuenta del problema e ironizó sobre la producción y la recepción artística en su totalidad. El contexto de discusión estética del siglo XVIII no permite tal cosa, de allí que Kant tenga la real dificultad de explicar cómo es que se da esta productividad genial de la manera como él la presenta —como una espontaneidad natural.

Los autores geniales por él elegidos, Homero y Wieland, no son cualquier persona de la calle escogida al azar por la madre naturaleza, como uno u otro tulipán en un jardín florido. La explicación que él vaya a ofrecer debe decir cómo estos creadores geniales aparecen en un contexto determinado de quehacer artístico. Esto es lo difícil.

La respuesta kantiana es la siguiente, aunque se diga explícitamente que es difícil de explicar: «[...] la regla debe ser abstraída del hecho, es decir, del producto, en que otros podrán probar su propio talento, para servirse de ése como modelo, no de repetición, sino de imitación». Además:

> Las ideas del artista despiertan parecidas ideas en su pupilo, cuando la naturaleza ha proveído a éste con una proporción parecida de las fuerzas del ánimo. Los modelos del bello arte son, por eso, las únicas guías que pueden traerlo a la posteridad, lo cual no podría ocurrir a través de meras descripciones (sobre todo no en la rama de las artes de la palabra); y aun en éstas sólo

> los modelos que están en lenguas muertas y que ahora sólo se conservan como lenguas sabias, pueden llegar a ser clásicos.[64]

La respuesta es interesante y muy inteligente: la originalidad fue el primer criterio empleado para describir el genio y fue opuesta al espíritu de imitación. Kant necesita ahora explicar la manera cómo se renueva el talento para crear obras bellas, pero, para ello, debe respetar el margen que ha ido construyendo: el vínculo que posibilite la renovación del talento genial debe respetar esta espontaneidad creativa «natural». Tal regla natural no puede consistir ni en una ley deducida a partir de conceptos ni en una atmósfera de trabajo comunicable. No hay sujeto transmisor, sino obra transmisora es lo primero que sostiene, es decir, la regla debe ser abstraída de la obra de arte. Con ello, consigue dos cosas: uno, deja de lado en la discusión al sujeto creador; dos, mantiene la individualidad del objeto bello, en este caso, la obra artística. Respecto de ella, se agrega que es un modelo de imitación (*ein Muster der Nachahmung*) y no de repetición (*Nachmachung*).

La diferencia entre repetir (*Nachmachung*) e imitar (*Nachahmen*) comienza como una precisión mayor respecto de la oposición anterior entre originalidad y espíritu de imitación. Sin embargo, pese a la finura argumental que manifiesta Kant para mantenerse en las fronteras que ha ido trazando, a partir de este momento, la argumentación revela una seria debilidad argumental. Ésta no tiene que ver con el conflicto con un canon artístico, sino con las mismas pretensiones kantianas. La estrategia de proporciones revela un gran riesgo: haber radicalizado la originalidad genial dinamita la conexión con el gusto. Se debe, pues, buscar un contrapeso a esta originalidad, que ciertamente no es la única característica del genio. Tal contrapeso es la ejemplaridad.

Kant está obligado a ello, si no no podría explicar la idea de un verdadero genio —Homero y Wieland— en contraposición con uno falso —un impostor. A la idea de ejemplaridad le agrega, como hemos visto, una revalorización del espíritu de imitación, que es contrapuesto a la penosa duplicación. La revalorización del espíritu de imitación al amparo de la idea de la ejemplaridad es artificial, pero le permite oponer de forma positiva genio e imitación, y así recuperar un mecanismo necesario y creativo; en oposición a una mera imitación, repetición.

---

64. C 185-186.

La contraposición entre imitación y repetición tampoco es nueva y Kant ya se refiere antes a ella en sus *Reflexiones*.[65] Lo interesante aquí es el leve, pero importante, giro de la originalidad individual innata del sujeto a la obra. A través de este paso, Kant no sólo le resta peso a la individualidad artística creadora, sino que le permite dos cosas más: primero, salvar el grado de aislamiento e improductividad que implicaría sustentar toda la argumentación referida al genio en cierto don natural; segundo, le permite, como hemos visto, introducir un nuevo tipo de ejemplaridad. Tal nuevo tipo de ejemplaridad, que no implica repetición —o ciega imitación—, sino que es un nuevo tipo de imitación, es el eslabón que necesita para conciliar su noción de genio con el gusto. Sobre ello va a regresar en los próximos parágrafos. La idea es la siguiente: cuando la obra del genio es acorde con el juicio reflexivo y el gusto, entonces nos encontramos tanto en el arte como en la ciencia ante una ampliación de nuestra perspectiva.

Tales talentosos creadores llevan en sí de manera innata la semilla de la genialidad, que es despertada de manera espontánea por el ejemplo de obras geniales anteriores. Cuando se enfrentan a ellas, se activa la genialidad natural que llevan dentro. Eso explica que otros interesados en el mismo quehacer no participen de esta llama impredecible, que no reaccionen de la misma manera frente una obra genial, que ésta no les inflame y les permita generar otra simiente genial.

¿Cómo así en unos y no en otros? Hay dos elementos que subraya Kant: la innata capacidad y la formación académica. De allí que, en C 186, afirme que la originalidad es una, pero no la única característica esencial del genio. Ya lo hemos señalado: se trata de una estrategia de proporciones. Para no apoyar demasiado el peso en la originalidad, Kant inclina ahora la balanza hacia la formación académica e incluso llega a decir que algo académico constituye la condición esencial del arte, «pues allí algo tiene que ser pensado como fin, de otro modo no se puede atribuir su producto a ningún arte; sería un mero producto del azar».[66]

La aclaración no nos es desconocida, el mismo planteamiento se encuentra antes en relación con el juego: sin el apoyo mecá-

---

65. Cfr. *Refl*. 920 (1776-1778). Ver también Young, *Conjenctures on Original Composition* y Lessing (carta literaria de 1759).

66. C 186.

nico, el juego es sólo aire;[67] también lo reencontramos en C 182 cuando se dice que la originalidad, sin cierto apoyo ejemplar, es sólo un original sinsentido. Ahora, se amplía la argumentación cuando encontramos que tal ejemplaridad necesita de un adecuado cultivo técnico académico.

Pese al grado de artificialidad que ha implicado el rescate del espíritu de imitación, Kant consigue establecer el buscado puente con el gusto.[68] El coste de ello es, sin embargo, la tácita reducción del rol del genio en la creación artística bella. No sorprende, pues, que en un parágrafo posterior Kant vaya a señalar que, si se diese conflicto entre el gusto y el genio, entonces se debe preferir el gusto, cortándole las alas al genio.[69]

La dinámica en la relación entre un arte del genio y un arte del aprendizaje va a implicar, pues, una redefinición de la importancia del genio en relación con el bello arte. El producto genial pasa así a ser considerado un material (*Stoff*), aquel que permite que se active la flama. Tal redefinición no debe pasar desapercibida. En el § 46 ya había definido Kant el arte bello como necesariamente un arte producto del genio. Ahora, el genio es concebido como un proveedor de material creativo. La culminación del producto, esto es, la forma final, requiere de un talento instruido. Si no se acepta la estrategia proporcional según el elemento que está en juego, entonces no queda más remedio que señalar que esta limitación del ámbito de influjo del genio no es aceptable argumentalmente.

Lo que Kant nos quiere decir con ello es que la chispa que permite la combustión está reservada a algunos, ciertamente de manera innata y natural —no es una ciencia. Una vez despertada la llama creativa, ésta toma el control del proceso de creación. Ahora bien, para que este proceso de creación tome una forma final identificable como arte —que no sea un sinsentido, un mero delirio—, en otras palabras, para que transmita el tipo de ideas presente en un juicio reflexivo —que será aquello que se llamará ideas estéticas—, debe existir un canal representativo. Tal canal lo ofrece la escuela, que en este caso no se identifica con los criterios académicos, sino que presupone la regulación

67. C 176.
68. C 187.
69. C 203.

por parte del próximo elemento fundamental del bello arte kantiano, a saber, el gusto.

La figura es la siguiente: para que sea posible el arte, deben existir representaciones que sean producto de la imaginación productiva. Tales representaciones son un producto del genio. Sin ellas, no hay producto que pueda ser articulado en cierta forma. Que esta forma se presente a través de la palabra o a través de cualquier otro signo artístico es una consecuencia del mecanismo.

De esta manera, Kant considera haber superado aquel problema que había presentado como muy difícil. Le permite, además, como hemos señalado, abrir el camino para introducir el concepto de gusto en relación con el bello arte. En la medida en que este trabajo conjunto entre el material y su culminación se da en el contexto de una nueva ejemplaridad y en un contexto de interés artístico, se puede terminar diciendo que, para él, los genios genuinos, es decir, los mejores depositarios de este talento natural, son aquellos que al mismo tiempo han desarrollado un buen gusto. El genio sin gusto es incapaz de alcanzar la forma final bella. El ejemplo escogido por Kant, aparte de Homero, un clásico indiscutible, es Wieland. Homero representa el gusto clásico, aquel que Kant estima en alto grado; Wieland reúne las condiciones para armonizar genio kantiano y gusto. Ni Milton, ni Pope, ni Shakespeare cumplen con estas condiciones, a pesar de que, en escritos anteriores, hayan sido considerados por Kant como genios. Todos los otros llamados genios son degradados a marionetas de circo o charlatanes, sobre todo aquéllos identificados con el *Sturm und Drang*. Que el gusto artístico, literario, de Kant no sintonice con las corrientes de desenvolvimiento en el arte del siglo XIX y XX es otro tema; es un asunto de gusto, propiamente.

EL INDIVIDUO Y LA COSA MISMA EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL

Georg Zenkert
Universidad Pedagógica de Heidelberg

El principio de la individualidad representa un desafío para el pensar, porque, si bien los conceptos son generales, la individualidad encarna por antonomasia a lo singular (*das Einzelne*). Por ello, lo individual (*das Individuelle*) no puede ser aprehendido a través de una simple predicación. Leibniz aceptó este desafío y fue el primero en concebir lo individual como el principio del saber, en lugar de como un problema para el saber. Según la interpretación de Leibniz, la posibilidad de una determinación conceptual de lo individual descansa sobre el hecho de que la gama de predicaciones es infinita. Con ello, se consideró la singularidad de la sustancia. El conocimiento completo de lo individual requiere, en aras de la infinitud, del nivel del saber absoluto. Pero con respecto a su *función cognitiva*, el individuo es conceptualmente aprehensible también bajo las condiciones de la finitud. Aunque Hegel se adhiere a esta posición, en su enfoque toma el camino inverso. La *Fenomenología del espíritu* de Hegel promete exponer el desarrollo del saber absoluto mediante el camino de la experiencia del individuo. Lo individual (*das Individuelle*) aparece, de esta manera, no sólo desde la perspectiva del objeto del conocimiento, sino que es también el sujeto de éste. El individuo que conoce y actúa es el protagonista de la historia de la formación (*Bildung*) que Hegel traza con la *Fenomenología*. En las siguientes reflexiones deseo llamar la atención sobre el significado constitutivo del principio de la individualidad para la concepción del espíritu en la *Fenomenología* de Hegel y mostrar que el rol del individuo (*Individuum*) es lo que determina el tono de la dialéctica en esta obra. Con ello, se acla-

rará, de modo indirecto, que la dialéctica fenomenológica es la forma adecuada de conocimiento para el individuo (*Individuum*).

En la filosofía del espíritu de Hegel anterior a la *Fenomenología*, lo individual es el título que se da a la existencia natural que todavía no es racional ni está sujeta a leyes.[1] Aquí la dialéctica opera todavía con la confrontación de la individualidad y la universalidad. En la *Fenomenología*, sin embargo, la individualidad asciende a principio rector. Pero si bien el individuo (*Individuum*) es tematizado explícitamente sólo en capítulos puntuales, en su conjunto la empresa es determinada por medio de la tarea de integrar lo individual en el sistema de la filosofía y, viceversa, desarrollar el saber absoluto desde el ámbito individual del conocer y el actuar. Según se sigue del Prólogo, la finalidad de la obra en su totalidad es la presentación de la formación (*Bildung*) del individuo. Ello se logra sólo en la medida en que el individuo no es sólo el destinatario, sino el sujeto de lo acaecido. Esto significa que se le otorga un estatus particular a la perspectiva del individuo en sus figuras ideales típicas. Por eso, es cuestionable el hecho de que el desarrollo sistemático de la *Fenomenología* descanse sobre el automovimiento del concepto, como Hegel supone.[2] Él parece anticipar, en aras de la completitud de las figuras y la necesidad de su presentación, lo que en sentido estricto sólo la lógica es capaz de hacer: la pura y empíricamente incorrupta derivación de las categorías. La realización del programa confirma la suposición de que la *Fenomenología* no procede sin tomar en consideración la perspectiva histórica, cuya inclusión, de esta manera, garantiza el progreso de la investigación. El que esto perjudique la cientificidad del todo tiene que ser aceptado sólo bajo la premisa de que la individualidad y la sistematicidad se podrían excluir mutuamente.

La situación en que Hegel se encuentra con respecto al concepto de lo individual puede ser descrita de esta manera: la filosofía kantiana percibe lo individual sólo como un momento de la variada multiplicidad de la vida. Lo individual es lo insondable, que no es cognoscible para el entendimiento finito. Por esta

---

1. G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, Hamburgo: Felix Meiner, 1987, p. 197.

2. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo: Felix Meiner, 1988, p. 27.

razón, en la filosofía moral el discurso se refiere a la persona, no al individuo (*Individuum*). El sujeto singular (*der Einzelne*) posee un valor absoluto como ejemplar de la especie; el individuo (*Individuum*), por el contrario, se ve confrontado con la exigencia de ajustar su propia particularidad a los estándares de la razón universal. Es por eso que Kant deja la discusión en torno al individuo en manos del conocimiento popular acerca del mundo. En contra de ello, Fichte considera al principio de la individualidad como un desafío a su sistema. Él busca esto por medio de una superación que lleve de forma metódica a su desaparición. La individualidad del hombre encarna la carencia de razón y todo depende de que «la individualidad sea olvidada teóricamente y desmentida prácticamente».[3]

Por medio de ello, al hombre se le exige jugar un doble rol. Por una parte, es inevitablemente un ser de la naturaleza, por lo que está sujeto también a sus condiciones; en tanto que es individuo posee la sagacidad de poder disipar lo individual considerado desde el punto de vista práctico y lo irracional con un conocimiento más exacto de las causas de los fenómenos de la naturaleza. Por otra parte, el hombre busca hacer justicia a su estatus como esencia genérica moralmente refinada que se determina de manera racional. Pero con esto se abstrae de su individualidad. Esta estrategia, pues, no resulta convincente. También la esencia genérica existe sólo como individuo y, como tal, tiene que hacer el intento de corresponder con la expectativa normativa que se encuentra unida a las características del género, y en ese mismo sentido también puede fracasar.

El concepto de sujeto tiene la misma escasa capacidad de reproducir este estatus que el concepto de persona. El término «sujeto» se refiere sólo a lo universal, a la función, por completo inespecífica, de conocer y actuar. El concepto de persona apunta al rol particular que todavía espera ser cumplido a través del individuo. La individualidad exige un enfoque totalmente distinto. Es, ante todo, Herder quien, en conexión directa con Leibniz, presta atención al fenómeno de lo individual que se muestra en todas las manifestaciones culturales. En el centro de sus investigaciones antropológicas se encuentra el individuo humano en

3. J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en *Werke*, edición de I.H. Fichte, Berlín: Veit, 1845/1846, vol. I, p. 517.

sus formas históricas de aparición. Hasta el día de hoy, sin embargo, ha dominado la interpretación según la cual los poco sistemáticos esquemas conceptuales de Herder no tienen capacidad para vincularse con la Filosofía. Sólo la interpretación anglosajona de Hegel, bajo el influjo de Charles Taylor, ha descubierto a la obra de Herder como una importante fuente de inspiración para Hegel.

En efecto, Hegel toma numerosos impulsos a partir del pensamiento de Herder. Concibe la filosofía del espíritu bajo el influjo de Herder y, con ello, tanto la introducción como el punto de fuga sistemático de su sistema. Sólo a través del desafío de lo individual toma forma el principio del espíritu. Este descubrimiento del espíritu se documenta en la *Fenomenología*. Aquí se destaca el decisivo cambio de perspectiva hegeliano. Sin abundar en esto, me basaré —con Michael Forster—[4] en el hecho de que en la proto-*Fenomenología* aún no había sido previsto el opulento capítulo del espíritu y de que éste, sin embargo, es observado por Hegel sobre la base de un creciente interés —llegado a él a través de Herder— en lo histórico y en el principio de la individualidad como el más insoslayable y necesario componente de una introducción científica en la ciencia. De este modo, no sólo el título de la obra —originalmente anunciada como «ciencia de la experiencia de la conciencia»—, sino también su estructura fuese corregida y aumentada. Con esta concepción, Hegel logra la identidad, tan característica de su pensamiento, entre el espíritu y el absoluto; los cuales todavía no coinciden para Schelling.

Que el principio de la individualidad es central en la *Fenomenología* no puede ser puesto en tela de juicio seriamente. El prólogo da información sobre ello: se trata de la tarea, mencionada en relación con el proyecto de una *Fenomenología del espíritu*, de «conducir al individuo desde su punto de vista no educado hacia el saber».[5] Con esto, entiende Hegel no al singular (*Einzelnen*) concreto, ni al lector de la obra, sino al individuo (*Individuum*) general como prototipo, el cual en su forma desarrollada es, al final, idéntico al espíritu del mundo.

En el primer plano está la pregunta acerca de cómo puede ser derivado conceptualmente el individuo. No puede ni ser de-

---

4. M.N. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1998.

5. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 22.

terminado a través de predicaciones, ni ser supuesto como algo conocido; por lo menos, conocido en sí mismo, en tanto que la conjetura, la empatía en el sentido de Schleiermacher, sería algo carente de toda perspectiva. Por ello, el modo dialéctico de tratar al individuo que Hegel despliega procede de modo tal que considera al individuo en su propia actividad. Los individuos, tanto el hombre individual como también las figuras de la historia, son derivados sólo a partir de sus manifestaciones, esfuerzos y actos. Esto es válido para el observador, así como para el individuo mismo.

El individuo se ocupa de sus asuntos y del contacto con la realidad en diferentes constelaciones. Él fija su saber o realiza sus fines. A través de su actividad se realiza a sí mismo. La discrepancia entre, por una parte, lo que para él es verdadero o en lo que consiste su fin y, por otra, lo que él sabe o hace impulsa al individuo siempre hacia nuevas figuras. Al observador fenomenológico corresponde extraer las consecuencias a partir de esto. Expresado en la conocida fórmula hegeliana, este proceder conduce a captar a la sustancia como sujeto y, viceversa, al sujeto como sustancia.

La cosa, en torno a la cual el individuo tiene que actuar en las diferentes figuras, no es un asunto cualquiera, sino la personificación de aquello que puede ser el más significativo punto de referencia general del pensar y actuar. Ello en tanto no es sólo relevante para el individuo correspondiente, sino además para el observador. Lo tratado en la *Fenomenología* tiene un significado fundamental.

Los temas y constelaciones individuales no pueden negar su origen histórico. Precisamente, todo depende de este enraizamiento del saber en las situaciones de partida referidas a la historia de la conciencia y del espíritu. Si el camino hacia la ciencia puede ser tomado sólo sobre estos estadios, entonces éstos son distinguidos *eo ipso* como requisito de la cosa. Ellos son formas de la enajenación del espíritu. A la presentación de esta cosa —es decir, lo que constituye el principio fundamental del proceso dialéctico— pertenece el hecho de que ella sólo puede ser aprehendida en conexión con su determinación y cumplimiento, y no como un resultado desligado. La cosa de la *Fenomenología* puede ser conocida sólo en su devenir. Mientras que el espíritu, y sólo el espíritu, vale como lo real, la presentación de su devenir

muestra el esfuerzo del individuo ficticio por alcanzar su asunto en los estadios de la consumación de esta identificación en el modo de la diferencia.

En primer lugar, esta lucha se desarrolla sólo en la constelación de la conciencia y el objeto o en la realidad exterior, pero en un lugar decisivo —en las últimas partes del capítulo sobre la razón, acerca de la «individualidad, la cual es real en y para sí misma»— entra la autoconciencia en la fase de la «certeza de sí misma, de ser toda la realidad».[6] Esto quiere decir que no habría ya ninguna dicotomía entre la conciencia y la realidad. Con ello, se designa la estructura del espíritu, pero esto es lo que tiene todavía que realizar el *Individuum* por sí mismo. Por eso, corresponde a esta parte en su totalidad una función particular: en ella la individualidad en sí misma se convierte por primera vez en un tema.

Ciertamente, cada capítulo de la *Fenomenología* tiene su función particular, pero en la primera subsección, que lleva el enigmático título de «el reino animal espiritual y el engaño, o la cosa misma», se trata de la confrontación neurálgica con el principio de la individualidad, cuya consumación es el requisito para el concepto del espíritu. Esto constituye la bisagra entre el capítulo de la conciencia y el del espíritu. El título invita a una creativa interpretación, aunque deja, sin embargo, desconcertados a muchos intérpretes. La lectura marxista ve en él una crítica al individualismo burgués y los filólogos hegelianos burgueses creen reconocer en él un enfrentamiento con el movimiento literario y el mundo de los intelectuales hipercríticos.[7] Semejantes asociaciones pueden ser muy cómodas, pero en realidad es de poca ayuda vincular las figuras hegelianas con fenómenos concretos, porque ellas son de por sí problemáticas sumamente elaboradas, flexibles y precisas.

Para M. Forster, quien llama la atención sobre la productiva reelaboración de los motivos herderianos por parte de Hegel, este paso sobre el reino animal del espíritu es de fundamental importancia, porque en éste se funda el concepto de espíritu. Según Forster, la indiferenciabilidad entre concepto y objeto, el significado de la comunidad para la génesis del sentido y el concepto de verdad

---

6. *Ibíd*., p. 259.

7. L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 161 ss.

teórico-consensual son característicos del concepto de espíritu. En esencia, estos principios conducen nuevamente hacia Herder.

Si esta tesis puede también simplificar las conexiones, entonces no se puede negar la influencia herderiana. Ya el título mismo de la sección es un indicio de un vínculo con Herder, referencia a sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. En esta obra, Heder desarrolla, sobre la base de elementos apenas perceptibles, la primera antropología del sujeto moderno; decisiva para la antropología filosófica del siglo XX. Herder sitúa al hombre en el reino animal como ser espiritual, el cual, a pesar de todas sus determinaciones naturales, puede acceder a un mundo propio por medio de la razón y el lenguaje. Las culturas son entendidas como procesos de formación que despliegan la propia e irreducible individualidad de cada uno. En este contexto, el lenguaje conlleva un significado muy particular. En el surgimiento del lenguaje, que Herder busca desarrollar «a partir de la economía animal», se determina el devenir de la razón. Con esta delimitación de la razón y el lenguaje, no sólo alcanza la definición aristotélica del hombre como *zoon logon echon* una nueva actualidad, sino que por medio de aquélla se lleva a cabo, por primera vez, el intento de hacer plausible el surgimiento de estructuras espirituales complejas a partir de relaciones primitivas.

En consonancia con este modelo se puede distinguir la presentación fenomenológica del devenir del espíritu en Hegel. Pero la empresa hegeliana de un desarrollo dialéctico del espíritu no se puede considerar bajo un análisis histórico-temático. Es de resaltar la transformación que experimentan los motivos de Herder en el contexto de la *Fenomenología*. La recepción hegeliana de Herder es selectiva. Respecto de las condiciones antropológicas, ésta se limita a considerar al hombre como habitante de un mundo en el que la determinación natural se reduce a la determinación de la individualidad. Las condiciones naturales no limitan a la autodeterminación, sino que forman parte de su contenido.[8] El hombre se determina a sí mismo actuando.

La acción como realización de un fin es el modelo más complejo y más comprehensivo del vínculo entre el yo y el mundo. «Actuar» es «el devenir del espíritu como conciencia».[9] La exis-

8. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 262.
9. *Ibíd.*, p. 264.

tencia racional del hombre se expone en una terminología de teoría de la acción. Con el fin, la realización de éste por medio de la acción y la obra finalmente realizada, el individuo (*Individuum*) busca dotarse de realidad (*Realität*). Pero no gana la realidad (*Wirklichkeit*) por medio de la construcción de un mundo artificial. Si se observa al individuo (*Individuum*) como un simple sujeto (*Subjekt*), entonces entra en oposición con la realidad (*Wirklichkeit*). Con ello, su propia actividad aparece ante él como algo ajeno al mundo, contingente y extraño. El defecto de la inmediatez de un comienzo arbitrario en el establecimiento de fines —el cual, considerado de modo naturalista, está determinado por condiciones contingentes, por el carácter y las capacidades del individuo— tiene que ser salvado por medio del significado de la obra producida, la cual da sentido a la actividad contingente.[10] De esta manera, la identificación del individuo con su obra ofrece la posibilidad de ganar un valor sólo cuando la obra posee cualidades objetivas.

El observador se representa la situación de modo tal que al individuo se le aparece su obra como algo autónomo. Se trata de una obra particular en relación con las posibilidades generales del individuo y aparece como un ser concreto también para otros individuos, como un momento de un mundo común. Esto contradice la interpretación original del individuo de su obra, en la cual cree realizarse de modo no fragmentado. Esta discrepancia entre la actividad y el resultado es muy seria. En lugar de garantizar la realización del individuo, en la obra se muestra la contingencia del actuar. Tanto el fin como la acción elegida como medio para su realización son también contingentes. Sin embargo, precisamente en esta arbitrariedad de la obra radica la salvación de la reivindicación individual. Las obras entran en aquello que antes fue experimentado como realidad (*Wirklichkeit*) externa y que ahora debe ser medio de la autorrealización de los individuos. A partir de la desaparición permanente de sus iniciativas, el individuo gana su saber acerca de su sustancia, la cual no consiste en otra cosa que en su acción. De este modo, la realidad (*Wirklichkeit*) pierde para el individuo su ser concreto y, viceversa, éste considera a su acción como la verdadera realidad (*Wirklichkeit*). Esta unidad todavía inestable de individualidad y realidad

10. Cfr. también G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 124.

(*Wirklichkeit*), que tiene que ser lograda por medio del compromiso del individuo, es a lo que Hegel llama: «la cosa misma».

A primera vista, esta fórmula parece ser de acuñación hegeliana, pero esa impresión cambia. La «cosa misma» tiene su propia historia previa. En primer lugar, el término «cosa» (*Sache*) fue introducido en la filosofía del racionalismo como aquello que es representado por medio del concepto. En la representación semiótica, la cosa no es, como un objeto, una existencia autónoma, sino que se considera únicamente en el interior de la relación sígnica. Así, Kant entiende el concepto, y con éste también el significado escolástico de cosa (*Sache*), como la constitución esencial de un objeto (*Ding*). La cosa es el estado de cosas conceptualmente inferido.

También Hegel parece hablar de la cosa en este sentido. Con respecto a la cosa de la lógica hegeliana, la distinción decisiva con la filosofía racionalista y crítica consiste en el hecho de que la diferencia entre concepto y cosa se considera superada (*aufgehoben*). El objeto de la lógica es la cosa como «el concepto de la cosa» (*Ding*). Esta descripción de la identificación de concepto y cosa representa, sin embargo, una exigencia excesiva (*Überforderung*) del vocabulario, porque ella atribuye una relación que no puede seguir siendo articulada en la lógica misma. Es por eso que, desde la perspectiva del sentido común, las reservas en contra del programa de la lógica frente a estas páginas no parecen del todo injustificadas.

De hecho, la situación de partida en la *Fenomenología* sugiere una consideración diferenciada. En este lugar, es claro el énfasis puesto sobre la conexión entre el discurso acerca de la «cosa misma» y el intento del individuo de asegurar su realidad (*Realität*). En esta relación, el concepto de la cosa adquiere forma. Éste representa un relato de la relación, representa el actuar individual y al mismo tiempo el todo, así como la unidad de ambos relatos, la realidad (*Wirklichkeit*) práctica. Sobre el fundamento de la comprensión semiótica convencional del concepto de la cosa (*Sache*), esta determinación oscilante puede ser expresada sólo de manera paradójica.

Sin embargo, el uso que hace Hegel del concepto se debe a una línea de tradición distinta. Ya la etimología de la palabra alemana *Sache* (cosa) conduce hacia el significado más originario de un *Gerichtssache* (asunto jurídico). En efecto, la fórmula

«cosa misma» toma su acuñación terminológica de la retórica jurídica clásica. Esta orientación puede ser comprobada en algún discurso de defensa de Cicerón, así como en una gran cantidad de autores posteriores. En el caso de Cicerón, se dice, de modo revelador, que *res ipsa loquitur*, esto es, que la cosa misma habla[11] —en el caso de Plauto, se encuentra, en una escena que transcurre en un juicio, la fórmula *res ipsa testis*—; la cosa funge, asimismo, como testigo. Esta fórmula de la retórica jurídica es transmitida en conexión con la tradición, que llega hasta el *Common Law* inglés e incluso hoy es citada—por juristas irreverentes que apoyan con gusto el *sed quid in infernos dicit*. Aquí se trata de una situación procesual, en la que las circunstancias son como un participante más en el proceso. Con ello, no se trata sólo de un indicio, sino de una evidencia comprehensiva, que se refiere al hecho en su totalidad. La cosa (*Sache*) es el acto o hecho (*res facti*) que, a diferencia de la intención del agente, testifica pública y visiblemente ante un público sobre aquello que ha ocurrido según criterios generales. La cosa misma «habla» en la medida en que ella no es únicamente el efecto de una conexión significativa con, sino parte integrante de un mundo espiritual. En un sentido jurídico, se juzga según las circunstancias y los hechos, y no sólo según la intención subjetiva. El juicio sobre la acción como un hecho le confiere predicación universal.

En la *Fenomenología* Hegel entiende la fórmula de la «cosa misma» en este sentido retórico-práctico y despliega la constelación que con ella se describe. La cosa misma no se refiere a un objeto del conocimiento, sino al acto en relación con el agente. «El ser verdadero del hombre», se dice allí, «es su acto [...] su ser no es sólo un símbolo, sino "la cosa misma"».[12] De este modo, tenemos la fórmula según la cual Hegel desarrolla la relación de individuo (*Individuum*) y realidad (*Wirklichkeit*), y prepara, con ello, el concepto de espíritu.

Se trata, de esta manera, de retornar nuevamente al reino animal del espíritu, lo que para el individuo se trata nada menos que de la cosa misma. El acto representa por completo la intención del individuo. Éste trata a su asunto (*Sache*) como asunto general (*Sache überhaupt*), como un asunto de significado uni-

11. Cicerón, *Pro Milone*, 53.
12. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., p. 215.

versal. A partir de esta pretensión, se despliega el movimiento dialéctico que conduce hacia un nuevo estadio de desarrollo, hacia el concepto de espíritu.

La pregunta decisiva dice: ¿cómo se puede proyectar un individuo de modo tal que no sólo se reproduzca a sí mismo y que no se pierda en la contingencia, sino que llegue a ser algo sustancial y concreto? El diagnóstico de Hegel quiere decir que esto es sólo posible por medio de la diferencia de las perspectivas que —en un sentido moral— son experimentadas como una ilusión, como ilusión en relación con el otro así como con uno mismo.[13] La mención de la cosa misma apunta a la ilusión con respecto al otro, porque ésta toma al actuar del individuo como aquello que se muestra precisamente como la cosa misma; porque en efecto, el *individuo* documenta con ello sólo su propio interés. Sin embargo, el individuo no penetra en esta situación, sino que, por el contrario, experimenta que lo que piensa como suyo es de interés general y es consentido, juzgado y confirmado por los otros. Pero la cosa es interesante por eso, porque también es sensible a los otros, a un público juzgante y participante. De este modo, su señal de desenmascaramiento transcurre en el vacío, porque también entonces, cuando la cosa misma se revela como el actuar del individuo, el interés general es garantizado con el juzgar sobre éste y el supuestamente individual *nolens volens* es convertido en un asunto universal.

De este modo, la cosa misma no representa sólo un actuar individual, sino «la dinámica penetración de individualidad y lo universal».[14] La cosa misma no es ni el punto de referencia de las aspiraciones individuales ni únicamente el reflejo de los fines individuales, sino que abarca a ambos en la dimensión del actuar de todos. El juzgar universal es un actuar y, mientras que todos participan en el diálogo, la acción individual es parte de un acontecer objetivo. Éste recibe su dinámica propia y su significado del hecho de aparecer como el resultado de todos los individuos. El acontecer mismo adopta su carácter como sujeto en la forma elemental de la simple individualidad de la vida ética de un pueblo.[15]

¿Qué significa aquello para el destino del individuo? En primer lugar, la ventaja del tratamiento dialéctico del individuo con-

13. *Ibíd.*, p. 275.
14. *Ibíd.*, p. 274.
15. *Ibíd.*, p. 290.

siste en que éste no es analizado —lo que *per definitionem* sería imposible— ni es subsumido bajo categorías universales. La presentación de Hegel descansa sobre un movimiento conceptual que no puede ser declarado ahora como el movimiento del concepto mismo, sino que resulta del juego recíproco de las perspectivas que corresponden a los individuos. La dialéctica se desarrolla a partir del hecho de que distintos puntos de vista son puestos en relación unos con otros. En primer lugar, éstos tienen que ser imputados al sujeto mismo como la interpretación de la obra que, por una parte, debe garantizar la sustancialidad pero que, por otra, debe permanecer como algo accidental. La insuficiencia de la noción de obra conduce a un cambio en el concepto: la categoría de la cosa misma debe avalar el hecho de que el compromiso de los individuos no permanezca únicamente como arbitrario —y, con ello, como carente de significado. La evocación de la cosa misma es un *topos* retórico que apela a la aquiescencia de los otros o, por lo menos, provoca su juicio y, así, es reafirmado por medio de sus dudas sobre el significado de la cosa. También aquí se superponen diferentes perspectivas. Si bien la cosa misma se refiere al todo, ella debe esta totalidad a la interacción de aquellas perspectivas que no sólo son diferentes, sino, de hecho, mutuamente irreconciliables. El individuo (*Individuum*) no reduce a un común denominador sus puntos de vista acerca de la cosa misma, ni puede tampoco encontrar consenso para su interpretación en los ojos de los otros. Éstos hacen ver su interés en la cosa misma como algo distinto.

En este enfrentamiento de perspectivas se afirma la cosa misma como un asunto común, como lo universal que en este punto se muestra como digno de contribución multidimensional. En tanto que la cosa misma es el actuar de todos los individuos, la perspectiva de cada individuo (*Individuum*) es relativizada, sin que con ello deba ser absorbida por el todo. La individualidad no es anulada, sino que es puesta en relación con otros individuos. La pretensión del singular (*Einzelne*) que tiende hacia lo sustancial afirma su derecho, pero es concebido, al mismo tiempo, como una apariencia que no puede ser falsa, puesto que llega a ser constitutiva y a aportar algo que permite incluir a otros. Porque la cosa no es algo hecho —es decir, un producto—, puede representarse a sí misma: ella existe como un acaecer individual que no sólo es acción, sino un hecho objetivo y, de este modo, es

al mismo tiempo algo de interés general. Esta diferencia que Hegel vuelve a considerar en la *Filosofía del derecho* es significativa. El hecho de la transformación que se desata a partir de una acción contiene bajo ciertas circunstancias más de lo que el actor había supuesto. Desde el punto de vista de la *Fenomenología*, es digno de ser apreciado que el hecho muestra su cualidad objetiva sin el requisito de leyes jurídicas o morales. La cosa misma no sólo se constituye como el resultado del significado subjetivo, porque ella se convierte en el punto de partida de las distintas perspectivas individuales.

Una concepción del actuar colectivo según el modelo de la cooperación o el consenso no conduciría a confusión, porque el arbitrio de los singulares (*Einzelne*) no se encuentra ya superado a través del hecho de que muchos quieren lo mismo. Por el contrario, la estabilidad de los individuos (*Individuen*) no puede ser presupuesta, sino que éstos se conservan por medio de su acción y se cumplen bajo el requisito de una cosa sustancial que se lleve a cabo por medio de su actuar, y ello aunque no se piense en algún otro proyecto —común o no. No es el consenso el que garantiza la completitud de la cosa misma, sino la diferencia y separación de los individuos, cuya tendencia hacia la autorrealización constituye la vida de la sustancia universal.[16]

Con la reflexión sobre la cosa misma y la posterior discusión crítica sobre la razón legisladora o examinadora de normas —es decir, con la crítica al intento abstracto de conferir expresión a una nueva universalidad—, se deduce el nivel del espíritu en la *Fenomenología*. Con esto no queda superado el principio de la individualidad, sino que ingresa en un nuevo estadio, ya que el espíritu mismo es una manifestación de individualidad. Éste es introducido como «un individuo (*Individuum*) que es un mundo».[17]

En la presentación del sistema que Hegel realiza en la *Enciclopedia*, el devenir del espíritu no es más reconstruido según la categoría de la individualidad. De esta manera, no es sorprendente que el «reino animal del espíritu» de la *Fenomenología* no encuentre aquí ninguna correspondencia, mientras que emerge una vez más otro nivel de desarrollo. El que falte este tránsito es algo sintomático del concepto de dialéctica presupuesto en la *En-*

16. *Ibíd.*, p. 289.
17. *Ibíd.*, p. 290.

ciclopedia. Los momentos retóricos de la dialéctica que se reflejan en la presentación perspectivista de los fenómenos en la *Fenomenología* son eliminados en favor de un programa de la pura conceptuación. Aunque la presentación del espíritu subjetivo corresponde al individuo (*Individuum*), éste, sin embargo, es presentado ahora desde un punto de vista neutral, como un objeto cuya propia perspectiva no es tomada en cuenta. En el cambio del espíritu subjetivo por el objetivo, está imputada ya la unidad de la voluntad singular y la universal, si bien ésta fue desarrollada sólo como idea abstracta, como pura relación formal. Hegel observa esta identidad como el fundamento de la libertad y del valor infinito del individuo (*Individuum*),[18] pero lo individual del individuo (*das Individuelle des Individuums*) no parece ser de consideración. Se trata, en consecuencia, de una determinidad negativa del individuo que, si bien aparece como portador de derechos, es, con respecto a la historia de su formación, sólo el receptor y no más el sujeto de los productos del espíritu.

En correspondencia con esto, en la esfera del espíritu objetivo, el yo de esta abstracción hace su aparición sólo en el modo de la persona, pero luego es determinado, en la sección sobre la moralidad, como sujeto, para entonces ser tematizado, en el mundo de la eticidad, como individuo (*Individuum*). Aquí, sin embargo, éste es subsumido bajo el dominio de la universalidad en la forma de un pueblo. La singularización no tiene más el significado productivo que se debía al concepto de espíritu en la *Fenomenología*, sino que aparece como un problema que tiene que ser solucionado por medidas organizativas. El déficit esencial de la concepción de constitución de Hegel se puede reducir a esta absorción del individuo (*Individuum*). En particular, la falta de participación de los singulares (*Einzelnen*) en el acontecer político tiene en tal situación su fundamento sistemático. Puesto que el proceso dialéctico ha reemplazado a cada corriente retórica, la presentación de la constitución política no puede poseer ningún derecho más allá del aspecto de su libertad formal. Allí donde la libertad de los individuos —que no es sólo formal, sino además política— se convierte en un tema vinculado con la cooperación, el proceso metódico penetra hasta la cosa misma. La opinión pública, en tanto que instancia de enfrenta-

18. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 482.

miento retórico en el Estado, la cual dota de foro al opinar de la multitud, queda reducida a la función socio-psicológica de ofrecer una válvula de escape a las demandas por la libertad subjetiva. La contingencia del opinar no es corregida tampoco en el juego conjunto de la multitud, y los individuos que juzgan con y sobre los demás parecen no entrar aquí en materia. Hegel concede, a pesar de ello, que en la esfera de la opinión pública lo universal y verdadero está unido «con su opuesto, con lo por sí propio y particular del opinar de la multitud».[19] Pero la naturaleza de este vínculo permanece en la oscuridad y la opinión pública, por eso, es un oráculo aún más oscuro.

También en la contemplación de la historia universal son manifiestos los efectos secundarios de la degradación del individuo. Aquí la individualidad antes tratada de modo despectivo se convierte en las formas históricas de los pueblos singulares y de los individuos histórico-universales.

Con ello, se hace notable que la conexión de los individuos con el espíritu de un pueblo no puede ser consumada realmente. Por eso, aparecen los pueblos singulares como unidades monolíticas que no están en condiciones se entablar relaciones entre ellas. Asimismo, aparecen los grandes individuos como singulares erráticos incomprensibles para sí mismos y para su entorno. La concepción de la individualidad retorna una vez más al nivel del individuo (*Individuum*) natural que se determina de manera exclusiva en contra de los otros,[20] aunque los pueblos son formados jurídicamente y estructurados racionalmente, y los individuos encuentran su orientación en la eticidad.

La historia universal como tribunal universal no ha llevado a cabo aún su último juicio. Según la norma de la dialéctica en la *Fenomenología*, lo más convincente sería considerar los puntos de vista y perspectivas singulares, y, con ello, dar también espacio a lo que no proviene de la necesidad conceptual, pero que pertenece al carácter de las respectivas manifestaciones del espíritu. Sólo así el individuo (*Individuum*) y lo universal pueden ser comprendidos realmente como intermediarios. La dialéctica fenomenológica muestra su fuerza particular allí donde los momentos retóricos todavía no se han eliminado y

19. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 316.
20. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 545.

permanecen abiertos para la individualidad y lo que de su acción resulte.

Finalmente, se puede sostener que el distinto tratamiento del individuo (*Individuums*) en la *Fenomenología* y en la *Enciclopedia* conduce a una marcada transformación en la concepción del espíritu. El significado constitutivo de la individualidad para el devenir del espíritu en la *Fenomenología* se cierra en contra de una completa absorción en el sistema, como se prevé en la *Enciclopedia*. Pero aunque también allí se hace presente el individuo (*Individuum*), éste aparece, a pesar de la posición alcanzada en su desarrollo, como poder. Aquí se eleva la desconfianza, inherente al propio sistema, con respecto al programa histórico-filosófico hegeliano y con respecto a la tesis del fin de la historia. La individualidad no puede ser superada.

El establecimiento de la cosa misma en la presentación de la *Fenomenología* ofrece, por lo menos en su estructura básica, un modelo plausible para la realización del espíritu sobre la base del actuar individual. Aunque con ello se trate de un retorno a los fundamentos, de una revisión de los presupuestos, el proceso es de cualquier modo productivo. La diferencia de las perspectivas individuales, entre ellas y en relación con la cosa misma, no es una barrera, sino el motor de este acontecer. El espíritu puede desconocer este origen fenomenológico sólo bajo la pena del autoengaño. Siempre que se debe disponer de la cosa misma como independiente del actuar y del impulso de los individuos que se aferran a sus puntos de vista, se sugiere, tal como la *Fenomenología* permite mostrar, la sospecha de un engaño a sí mismo y a los otros. La cosa misma no puede ser concebida sin su contexto del mundo de la vida.

La dialéctica vive de la diferencia de perspectivas. Se dice mucho a favor de que la cosa sobre la que se trata no es algo definitivamente concluido, sino que permanece abierta a posteriores configuraciones —o a degeneración. A través del actuar individual como condición constitutiva del espíritu, este último contiene un índice temporal que no puede negar. Visto de esta manera, el filosofar dialéctico permanece bajo los estándares del saber absoluto. Pero esto no debe ser interpretado como un defecto, puesto que la dialéctica hegeliana tendrá un futuro únicamente si es que no busca superarlo.

LA VISIÓN MORAL DEL MUNDO. LA CRÍTICA A LA MORALIDAD KANTIANA EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL

Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

Las relaciones entre Kant y Hegel han sido siempre objeto de intensas discusiones y detallados análisis[1] que han tomado como eje diversos tópicos: desde el modo de comprender la razón práctica y su incidencia en la realidad y en la historia, hasta la manera que uno y otro tienen de entender el lugar y alcance de la filosofía del derecho, pasando por las vías sobre las que discurre la reflexión que uno y otro realizan en el campo de la estética; por ejemplo, el debate entre una *Werkästhetik* y una *Wirkungsästhetik*, las relaciones entre lo bello de la naturaleza y lo bello del arte o la vinculación entre el arte y la historia en la tesis del «fin

1. Pienso en este sentido, por ejemplo, en estudios como los de Alexis Philonenko, «Hegel critique de Kant» (1968), reimpreso en *Études kantiennes*, París: Vrin, 1982, pp. 33-51; Martial Guéroult, «Les déplacements de la conscience morale kantienne», en S. Bachelard *et al.*, *Hommage à J. Hyppolite*, París: PUF, 1971; Jean Hyppolite, «La critique hégélienne de la réflexion kantienne», en *Figures de la pensée philosophique*, París: PUF, 1971; Ingtraud Görland, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1966; André Stanguennec, *Hegel, critique de Kant*, París: PUF, 1985; Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971; Klaus Düsing, *Rezeption der kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*, en Rüdiger Bubner, *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, *Hegel-Studien*, suplemento 9, Bonn: Bouvier, 1973, pp. 53-90; Christoph Jamme y Helmut Schneider (eds.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, y de los mismos autores, «Die Geschichte der Erforschung von Hegels Jugendschriften», en *Der Weg zum System*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990, pp. 7-67; y Martin Bondelli, *Der Kantismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System*, Hamburgo: Felix Meiner, 1997.

del arte». En el marco de la reflexión que me propongo desarrollar en este trabajo, habré de focalizar mi atención sobre el problema referido a la razón práctica —o, si se quiere, a la moralidad— y su incidencia en la realidad y en la historia, un tema complejo que acompaña al pensamiento de Hegel desde su juventud y que se desarrolla a lo largo de distintas etapas y en diversos planos. Me concentraré específicamente en el modo en que aparece delineada la propuesta de Hegel a la filosofía moral kantiana en la *Fenomenología del Espíritu* colocando en el eje de mi reflexión, en especial dos pasajes de esta obra. El primero de ellos aparece en el Apartado (AA) «Razón» —es decir, en las partes consagradas al análisis de las figuras de la razón legisladora (*gesetzgebende Vernunft*) y de la razón examinadora de las leyes (*gesetzprüfende Vernunft*), en el capítulo consagrado a *C. Die Individualität, welche sich und für sich reell ist*—, y el segundo, en el Apartado (BB) «El Espíritu» —con más precisión: en la parte consagrada a «Die moralische Weltanschauung», en el capítulo *C. Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität*. Procederé entonces de la siguiente manera: en primer lugar, me referiré muy brevemente al planteamiento general de esta obra central en el pensamiento hegeliano, deteniéndome en la crítica que Hegel realiza de la filosofía moral kantiana (I) tanto en el Apartado C. (AA) «Razón» *a*) como en el Apartado C. (BB) «El Espíritu» *b*) de esta obra. A continuación, realizaré una serie de consideraciones orientadas a esclarecer cómo podría ser sistematizada y entendida esta crítica y cuál sería el balance final de ella (II). A lo largo del texto, procederé por medio de una lectura inmanente del texto hegeliano buscando reconstruir en detalle —e intentando presentar en forma clara y comprensible— la argumentación que Hegel ofrece para, luego, en la última parte de este escrito (III), proceder en forma más sistemática buscando ofrecer una suerte de balance de la crítica hegeliana a Kant intentando establecer su alcance y validez.

I

El primero de los pasajes que habré de considerar —el consagrado al análisis de las figuras de la razón legisladora (*gesetzgebende Vernunft*) y de la razón examinadora de las leyes (*gesetz-*

prüfende Vernunft)— aparece en el Apartado C. (AA) «Razón» *a*) y el segundo, dedicado a «Die moralische Weltanschauung», en el Apartado C. (BB) «El Espíritu» *b*).

a) En el Apartado (AA) «Razón», Hegel expresa una vez más su convicción de que el idealismo desarrollado por Kant, Fichte y Schelling expresa, por un lado, una comprensión adecuada de la ciencia moderna; no obstante, al mismo tiempo, ese idealismo mantiene un carácter abstracto y se revela como incapaz de desarrollar y exponer los conceptos y leyes fundamentales de la ciencia a partir de su principio. En especial, el presupuesto de la existencia de una realidad en sí, independiente del sujeto, del concepto, constituye, según Hegel, una recaída por detrás del nivel alcanzado por ese mismo idealismo. En este apartado Hegel analiza el idealismo desde esta perspectiva para pasar a ocuparse posteriormente de las ciencias empíricas de la naturaleza (capítulo A: *Beobachtende Vernunft*) y, a continuación, de las diversas concepciones de la acción racional en la filosofía y la literatura de la *Aufklärung*, de la *Empfindsamkeit* y de la época clásica (capítulos B. *Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst* y C. *Die Individualität, welche sich und für sich reell ist*). Se trata así, en primer lugar, de aclarar y exponer conceptos y estructuras de la razón que se reencuentran en la realidad dada (A); luego, se expone el modo en que esa realidad debe ser formada según las leyes de la razón práctica (B) y, para finalizar, se analiza el modo en que el individuo concreto quiere realizar esas leyes y realizarse a sí mismo a la vez en el mundo, y reconocerlas y reconocerse a sí mismo en ese mundo (B y C). La crítica de Hegel al idealismo procederá, así, de forma inmanente buscando mostrar cómo en las distintas posiciones filosóficas de su época —al igual que en la literatura, la teología y el derecho— se han planteado y fundamentado ciertos principios cuyas consecuencias y resultados no han sido desarrollados hasta sus últimas consecuencias por los pensadores que los propusieron. Especialmente, Kant, Fichte y Schelling parecen haber sentado las bases para la superación del dualismo característico de la época moderna; no obstante, en el desarrollo de sus sistemas, han recaído, de distinta manera, de hecho en el dualismo que pretendían superar. En el caso específico de Kant, Hegel piensa en este sentido en el mantenimiento de la distin-

ción entre el fenómeno y la cosa en sí, entre la razón práctica pura y los derechos y deberes históricamente concretos.[2]

Es en el marco de problemas antes esbozado que, en el capítulo B. *Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst*, se ofrece la dirección y la meta de la autorrealización de la autoconciencia racional en el mundo social, a saber: la *Sittlichkeit*, en cuyo interior el individuo se realiza en las costumbres (*Sitten*) de un pueblo, encuentra su sentido en una cultura que se comprende y vive como resultado de una obra producida en común. Una *Sitllichkeit* semejante, tal parece aquí la convicción de Hegel, ha existido ya en el mundo griego; no obstante, en él, no había podido surgir todavía la autoconciencia del individuo ni la legitimación del examen crítico que este realiza de las costumbres compartidas en común. Fue en virtud del desarrollo de la autoconciencia, a través tanto de la filosofía griega como del cristianismo, que se fractura y pierde la unidad sustancial de la eticidad griega. No obstante, esta autoconciencia moderna comprende la universalidad de la razón sólo como la razón práctica en cada individuo y «*no ha alcanzado aún esta fortuna* (*Glück*) de ser sustancia ética (*sittliche Substanz*), el espíritu de un pueblo».[3] Como Ludwig Siep entre otros lo ha señalado con razón a este respecto,[4] Hegel no se ocupará aquí —como lo hará en escritos tardíos— de exponer y analizar en detalle el proceso de escisión de la *Sittlichkeit*, sino que, más bien, buscará mostrar los rasgos fundamentales del proceso por el cual la autoconciencia individual que se quiere realizar en lo otro se eleva a la razón universal que, a su vez, es, por un lado, la sustancia real de las costumbres y normas de una sociedad y, por el otro, la unificación de las diversas autoconciencias individuales. La autoconciencia tiene, no obstante, que recorrer todavía un camino para alcanzar esta unidad del ser-en-sí y el ser-para-sí —que es lo que constituirá el reino de la *Sittlichkeit*— pasando por diversos momentos en los que esta unidad parece en cada caso realizada:

---

2. Véase a este respecto Ingtraud Görland, *op. cit*.

3. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, vol. 9, *Gesammelte Werke*, editadas por encargo de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* por la *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Hamburgo: Felix Meiner, 1988, p. 196 (en adelante, *PhG, GW* 9).

4. Cfr. Ludwig Siep, *Der Weg der* Phänomenologie des Geistes, Frankfurt: Suhrkamp, 2000, p. 144.

sea que se considere a la razón individual como una suerte de fundamento del orden de la *Sittlichkeit* o sea que se considere el ser-en-sí de la razón de una manera abstracta y se transforme en una ley natural —en la vertiente estoica o escolástica— o en una comprensión de la ley moral como la que ofrece Kant. Para Hegel, será justamente en la «vida de un pueblo»[5] donde cristalice la realidad acabada del concepto de la «realización de la razón conciente de sí misma en la independencia del otro» (*Verwirklichung der selbstbewußten Vernunft in der Selbständigkeit des Anderen*).[6] Será, así, en la vida de un pueblo donde la razón individual y la razón universal se comprendan en su dependencia y producción recíprocas, y de este modo, este universal sea visto como el «hacer de ellos como individuos o como la obra producida por ellos»[7] y, a la vez, los individuos sean comprendidos en su anclaje insuperable en costumbres y leyes que impregnan su conciencia y orientan su pensamiento y su acción a partir de estándares y patrones compartidos, incorporados mediante determinados procesos de aprendizaje en los que esos individuos adquieren una identidad y llegan a convertirse en lo que son. En el inicio del capítulo dedicado a la «Razón», Hegel señala así el modo en que esa sustancia ética, ese espíritu de un pueblo al que ya nos hemos referido, fue realizada paradigmáticamente en la antigüedad griega, en particular en la *polis* griega. No obstante, en ella no se había desarrollado todavía la reflexión autónoma de los individuos y predominaba una suerte de feliz armonía que aún no había sido fracturada por la conciencia del valor incondicionado de la libertad individual, por lo que el individuo era solamente una «magnitud que desaparece» (*verschwindende Größe*) en el espíritu universal.[8] A la inversa, en el marco del despliegue del mundo moderno, gracias a la obra de la Reforma y la Ilustración, el individuo aparece en escena, aunque lo hace en una contraposición a las leyes y a las costumbres compartidas y reproducidas hasta entonces en forma prácticamente incuestionada. El individuo, la conciencia, aparecen, sin embargo, así como una abstracción sin realidad, como un pensamiento

5. *PhG, GW* 9, p. 194.
6. *Ibíd*.
7. *Ibíd*.
8. *Ibíd*., p. 196.

«sin esencialidad absoluta» (*ohne absolute Wesenheit*).[9] La armonía de la *polis* griega se ha perdido irremediablemente y en el mundo moderno, parece decir Hegel, no se ha alcanzado todavía una concordancia feliz entre individuo y *polis*. Es así que en este capítulo dedicado a la «Razón» Hegel expondrá las diversas tentativas de la razón por realizarse y reconocerse en la realidad. Así, la «razón observante» (*die beobachtende Vernunft*) fracasa en sus esfuerzos por encontrar a la razón operando ya en la realidad y se ve arrojada de vuelta a sí misma como «esencia interna» *(inneres Wesen*). No obstante, ya en ese esfuerzo se ha comprendido como negatividad, diferencia de sí misma y capacidad de transformación de lo que encuentra frente a sí mediante la acción individual y pasa a determinarse enseguida como «conciencia práctica» que incide en el mundo con el fin de aprehender y ser consciente de la «unidad de su realidad con la esencia objetiva» (*Einheit seiner Wirklichkeit mit dem gegenständlichen Wesen*).[10] Estas diversas tentativas de autorrealización son denominadas por Hegel «experiencia ética del mundo» (*sittliche Welterfahrung*)[11] que, como Siep ha visto con precisión, se desencadena por la búsqueda individual de la felicidad:[12] el individuo se comprende como un ser natural que quiere satisfacer sus impulsos y necesidades, y realizarse como individuo en el mundo. No obstante, en el desarrollo de esta «experiencia ética del mundo», el individuo se ve conducido desde la autorrealización individual, desde la búsqueda de la realización del bienestar individual, hacia el reconocimiento de que la prosecución de su bienestar individual presupone, a la vez, el bienestar de todos y la realización de este último. Aquí se introduce el tratamiento de la segunda figura, la de la «ley del corazón».[13] La realización del bienestar general no es posible como autorrealización de los impulsos naturales, sino sólo como satisfacción en la disposición al sacrificio de la virtud. Y es precisamente en su intento de mejoramiento del mundo que el individuo realiza la experiencia de que la realidad tiene sus propias leyes a las que él mismo tiene que ajustarse si quiere alcanzar sus metas. Con ello, se delinea un primer

9. *Ibíd*.
10. *Ibíd*.
11. *Ibíd*., p. 197.
12. Cfr. Ludwig Siep, *op. cit*., p. 148.
13. *PhG, GW* 9, p. 198.

momento de la superación de la oposición entre el individuo, de un lado, y la realidad que se le presenta como una negatividad por transformar, del otro, pues el individuo «formado» (*gebildet*), liberado de su naturalidad, comprende a la realidad no como algo opuesto irresolublemente a él, sino como medio de expresión de la individualidad universal tal como ello aparece en el periodo clásico. Es aquí que se desarrolla el contenido de la tercera parte del capítulo dedicado a la «Razón», «Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist» —me refiero, específicamente, a su análisis de las figuras de la razón legisladora (*gesetzgebende Vernunft*) y de la razón examinadora de las leyes (*gesetzprüfende Vernunft*)—, donde Hegel ofrecerá una sutil interpretación y crítica de la filosofía moral kantiana. A ellas me dedicaré brevemente ahora.

*a.*1) En su análisis de la razón legisladora (*gesetzgebende Vernunft*), Hegel se ocupa de aquella figura de la razón práctica que contiene leyes válidas universalmente. Se trata, para él, de un nuevo momento de la unidad entre la autoconciencia y el ser.[14] La autoconciencia del individuo es, en este caso, la comprensión, la reflexión —Hegel dirá el «ser-para-sí»— de ese entramado ético que no ha sido imaginado ni inventado por ella, sino que lo aprehende y sabe de modo inmediato en la conciencia ética, en la «sana razón [...] que sabe de modo inmediato lo que es correcto y bueno».[15] Creo que no es necesario hacer un esfuerzo interpretativo demasiado intenso para mostrar que en este punto Hegel se refiere en forma implícita a Kant y al modo en que éste se refiere a la conciencia inmediata de la ley moral. Hegel se propone así no otra cosa sino examinar la pretensión de que habría mandatos éticos que, por un lado, son aprehendidos de modo inmediato por la conciencia y, por el otro, son universales y, a la vez, concretos. Los ejemplos que Hegel tomará como rectores en su análisis son, como se sabe, los de dos deberes incondicionados y perfectos, a saber: el deber de decir la verdad, por un lado, y el deber del amor al prójimo, por el otro.[16] Parece claro que el tratamiento de Hegel en este punto —un análisis no

14. Cfr. *ibíd*., p. 229.
15. *Ibíd*., p. 230.
16. Cfr. *ibíd*.

exento de cierta retórica que no acaba por hacer justicia a la propuesta kantiana— se dirige a mostrar que la comprensión que la autoconciencia tiene de la ley moral —y, en general, de la moral— como un sistema más o menos simple de leyes racionales es insostenible. Las leyes morales no pueden ser consideradas como leyes válidas universalmente sobre contenidos concretos como lo pretende la conciencia moral. Así, por ejemplo, el principio de que todo individuo debe decir la verdad se transforma en una proposición de acuerdo con la cual toda persona debe decir la verdad según el conocimiento que, en cada caso, esa persona posea. Con ello, en opinión de Hegel, se transforma el carácter universal y necesario de la proposición inicialmente analizada, la validez incondicional que ésta parecía poseer al comienzo, en una contingencia (*Zufälligkeit*) perfecta, pues el que una persona deba decir la verdad en forma incondicional, irrestricta, se encuentra en realidad determinado por la contingencia de si ese individuo conoce esa verdad y está convencido de la necesidad de expresarla.[17] Así, el mandato incondicionado de expresar en forma inmediata un contenido determinado deviene en realidad, en virtud del análisis que Hegel ofrece, algo indeterminado. Es preciso decir, sin embargo, que quizá Hegel no se proponga mostrar aquí que la prohibición kantiana de decir una mentira sea algo que se contradice a sí mismo. Más bien, trata de criticar una forma que asume una conciencia moral determinada para la que los simples mandatos incondicionados no ofrecen una indicación inmediata para hacer algo determinado en tal o cual sentido, mostrando que estos mandatos y deberes poseen, en realidad, varios niveles de comprensión y no pueden evitar en modo alguno una referencia a la situación y a las circunstancias en que se desarrolla la acción y en las que se encuentra situada la propia conciencia moral. Ello se advierte también en el análisis que Hegel ofrece del mandato del amor al prójimo. En él, se pueden establecer también diversos niveles de comprensión y realización del mandato e introducir —de diversas maneras— factores contingentes. En efecto, se tiene que poder evaluar, en primer lugar, lo que puede ser bueno para otros individuos y contribuir a su bienestar y distinguirlo de aquello que puede infringirles algún daño —sea a corto o medio plazo, sea

17. Cfr. *ibíd*.

en forma provisional o duradera. Por otra parte —y aquí se introduce un tema que será desarrollado más tarde en el marco de la *Rechtsphilosophie* hegeliana—, las acciones individuales orientadas a proporcionar el bien o el bienestar de los otros tendrán siempre un alcance limitado, por lo que la búsqueda de un bienestar de los individuos que sea no sólo provisional requerirá del soporte institucional del Estado, que podrá colocar dicho bienestar sobre una base más sólida y duradera que la beneficencia realizada por individuos privados: «El hacer el bien razonable esencial (*das verständige wesentliche Wohltun*) es, sin embargo, en su figura más rica y más importante, el hacer universal razonable del Estado —un hacer comparado con el cual el hacer de los individuos como de un individuo deviene algo en general tan insignificante que casi no vale la pena hablar de ello».[18] Lo importante en el análisis que Hegel ofrece del deber del amor al prójimo es, sin embargo, que, como en su tratamiento del deber anterior —el de decir la verdad—, se muestra que ni uno ni otro establecen de modo inmediato el mandato para realizar determinadas acciones y no tienen, por ello, un contenido en y por sí mismos, sino sólo contenidos condicionados y un deber más bien indeterminado: «semejantes leyes», señala Hegel, «permanecen sólo en el *deber* (*Sollen*), no tienen, sin embargo, ninguna *realidad (Wirklichkeit*); no son *leyes* (*Gesetze*), sino solamente *mandatos* (*Gebote*)».[19] La crítica que Hegel presenta se mueve, así, en dos planos distintos aunque íntimamente relacionados: por un lado, se trata de una crítica a la comprensión de la moralidad como un deber que jamás podrá ser cumplido; por el otro, también es una crítica a una comprensión inmediata de las leyes morales como válidas de manera incondicional y, a la vez, indicaciones para la acción que son tanto universales como concretas. De este modo, tal parece ser la conclusión provisional de Hegel en este momento de su argumentación: si se desea considerar en la ley moral los momentos relacionados con las diferencias, tanto individuales como de contexto, tanto del saber como de las ideas de felicidad y de los órdenes sociales y, a la vez, se-

18. *Ibíd.*, p. 231; cfr. por ejemplo, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), en *Werke in zwanzig Bänden und Register*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1969, tomo 7, §§ 245 y 258 (en adelante, *PR*).

19. *PhG, GW* 9, p. 231.

guir manteniendo la pretensión de universalidad incondicionada de la misma, entonces esta universalidad no podrá residir más que en la *forma* de las leyes morales.[20] De este modo, los mandatos morales tendrán que poder ser pensados y queridos como leyes universales y su universalización no deberá conducir a ninguna contradicción. Éste será el punto de partida de la tercera figura de la razón que se realiza a sí misma y que será objeto de análisis en el inciso consagrado a la razón examinadora de leyes (*gesetzprüfende Vernunft*) al que ahora pasaremos a dedicarnos.

a.2) En el apartado consagrado a la razón examinadora de las leyes (*gesetzprüfende Vernunft*), Hegel analizará la figura de la razón práctica asociada al examen de las máximas de acción con relación a la posibilidad de su universalización. Hegel se ocupa, más específicamente, de examinar el modo en que esa universalización puede ocurrir sin dar lugar a contradicciones. De este modo, la razón examinadora de leyes de la que Hegel se ocupa en este apartado analizará si el contenido de un mandato —no la máxima— se encuentra libre de contradicción en el sentido de ser tautológico, igual a sí mismo, en el sentido de no estar referido a otros mandatos o a otros fines.[21] El ejemplo que Hegel elige para un examen semejante es, como se sabe, el de la propiedad, es decir, el de si se podría considerar como una ley en y para sí que la propiedad exista.[22] De acuerdo con este análisis, tomado por sí mismo, sin referencia a otros fines —como, por ejemplo, el de la utilidad—, el concepto de propiedad parece satisfacer el criterio de no-contradicción. No obstante, anota Hegel, también su concepto opuesto —es decir, el de la ausencia de propiedad o el de la comunidad de bienes— satisface ese mismo criterio. Pero ambos conceptos no pueden estar ni permitidos ni prohibidos al mismo tiempo en el mismo orden jurídico. Ahora bien, parece decir Hegel, si se comprende estos mandatos no como una «determinación simple» (*einfache Bestimmtheit*) sino que se distinguen los momentos de su significado y su justificación, aparecerán entonces en ambos conceptos determinadas contradicciones. Así, por ejemplo, la ausencia de propiedad o la comunidad

20. Cfr. *ibíd*., pp. 231-232.
21. Cfr. *ibíd*., p. 233.
22. Cfr. *ibíd*.

de bienes se basan, según Hegel, en la idea de que una cosa puede ser asignada de modo contingente a la vida autoconsciente más próxima según sus necesidades.[23] No obstante, anota Hegel, esta idea se contradice consigo misma, pues los momentos de la «necesidad», por un lado, y de la «autoconciencia», por el otro, son incompatibles: las necesidades aparecen de modo espontáneo y pueden ser provisionales, mientras que el momento de la vida autoconsciente se caracteriza por la representación de las necesidades en la forma de la universalidad y, de este modo, por la presencia persistente de necesidades que aparecen una y otra vez a lo largo de la existencia humana y cuya satisfacción debe ser asegurada sólo por un bien permanente, es decir, por la disposición de una propiedad sobre alguna cosa.[24] En forma análoga, será posible encontrar, de acuerdo con Hegel, contradicciones también en el significado y la justificación de la propiedad que, como en el caso de la ausencia de propiedad, remiten también a los momentos de la individualidad contingente, por un lado, y de la universalidad permanente, por el otro. La propiedad en efecto, señala Hegel, debe ser usada y, a la vez, permanecer; debe ser sustraída a otros y, a la vez, reconocida por ellos, es decir, individual de modo exclusivo pero también, al mismo tiempo, universal —y, del mismo modo, el propietario debe ser un individuo que excluye a los demás de la propiedad de un objeto y, a la vez, un sujeto jurídico universal.[25]

El análisis que Hegel ofrece de la razón examinadora de las leyes apunta así, en último término, a poner al descubierto la contingencia de los contenidos de los mandatos examinados, es decir, el que estos últimos son tan posibles como lo son también sus opuestos. Ello significa para la conciencia moral que las leyes que se le imponen de modo inmediato se muestran en último término no como necesarias ni universales sino —al estar tan bien fundamentadas como lo podrían estar también sus opuestos— como contingentes y arbitrarias. El mandato moral y la obediencia a él aparecen así como resultados de un acto arbitrario y contingente que tiene como su análogo en el ámbito político la obediencia a un tirano.[26]

---

23. Cfr. *ibíd*.
24. *Ibíd*.
25. Cfr. *ibíd*., pp. 234, 236 y 237.
26. Cfr. *ibíd*., p. 235.

El balance provisional que se desprende del análisis de Hegel es que el contenido de la razón moral debe ser independiente de la conciencia inmediata de la conciencia legisladora al igual que de la conciencia examinadora de las leyes, pues ambas se encuentran sometidas en último término a una contingencia que no pueden superar. El contenido de la razón moral debe ser considerado, más bien, como «una ley eterna (*ein ewiges Gesetz*) que no tiene su fundamento en la voluntad de este individuo, sino que es, en y para sí, la voluntad pura absoluta *de* todos (*der absolute reine Willen Aller*) que tiene la forma del ser inmediato».[27] Al mismo tiempo, sin embargo, anota Hegel intentado prevenir con ello toda forma de hipóstasis de esa ley universal sobre y aun contra los individuos, este «ser espiritual» de las leyes no constituye una realidad extraña a los individuos, pues las leyes de esta voluntad, de esta razón moral, son «ideas de su propia conciencia absoluta que las tiene de modo inmediato»[28] y el individuo tiene esta idea de la ley moral como un individuo que «se ha suprimido como algo individual» (*sich al einzelnes aufgehoben*) y se ha convertido en «autoconciencia inmediata de la sustancia ética» (*unmittelbares Selbstbewußtsein der sittlichen Substanz*).[29] El individuo tiene así una «*relación* simple clara con las leyes. Ellas *son* y nada más», anota Hegel.[30] Esta identificación sin resto expresa, no obstante, una forma de la eticidad propia no de la época moderna, sino, más bien, de la antigua y, por ello, «valen para la *Antígona* de Sófocles como el *derecho no escrito e infalible* de los dioses» (*als der Götter ungeschriebenes und untrügliches Recht*).[31] Esta eticidad afirma así su validez independientemente de la legislación y del examen de la conciencia individual, la cual mantiene frente a ese orden ético una relación clara, no de cuestionamiento ni de distancia, sino de identificación. No obstante, la autoconciencia moderna se caracteriza desde su emergencia por una constante actividad de diferenciación, de negación de cuestionamiento y de crítica a esa relación «clara» y no distanciada con el orden ético preexistente y, por ello, tiene que hacer la experiencia de reencontrase y reconocerse en ese orden ético

27. *Ibíd*.
28. *Ibíd*.
29. *Ibíd*.
30. *Ibíd*., p. 236.
31. *Ibíd*.

fracturado y, a la vez, reconstruido de nuevo por su propia actividad negadora y diferenciadora para fundar de ese modo, en la diferencia y la negación de ese orden ético, la «unidad de la esencia y la autoconciencia» (*Einheit des Wesens und des Selbstbewußtseins*).[32] Es justo aquí que se marca la transición, tanto en el tratamiento que de la conciencia moral kantiana ofrece Hegel en la *Fenomenología* como en la propia *Fenomenología* considerada en su conjunto, hacia el apartado consagrado al *Espíritu*.

b) Es en el horizonte antes delineado que se inscribe el tratamiento que ofrece Hegel de la conciencia moral. En efecto, en el apartado BB «El Espíritu», en la parte referida a «El Espíritu cierto de sí mismo. La Moralidad», se analizará la «Visión moral del mundo» (*die moralische Weltanschauung*). Es ahí que Hegel habrá de referirse en forma más o menos directa a la concepción moral de Kant, tomando como eje la doctrina de los postulados de la razón práctica.[33] En este apartado, el espíritu cierto de sí es el espíritu que se ha elevado por encima del espíritu sustancial u objetivo y que ha pasado a ser saber de sí mismo. Ahora, dirá Hegel, el espíritu se sabe a sí mismo y este saber es su esencia. Antes de mostrar, sin embargo, cómo es que este espíritu —subjetivo— está en posibilidad de adquirir una nueva inmediatez, convirtiéndose así en espíritu activo y creador, es preciso entrar en una nueva dimensión: la de la subjetividad. Esta dimensión corresponde a la visión moral del mundo. En esta visión moral del mundo se parte del presupuesto de que hay una conciencia moral existente. Esta conciencia moral existente tiene por objeto el puro deber y lo quiere efectivamente, dirá Hegel. Su esencia la opone a la naturaleza o al ser concreto ahí que es afirmado como independiente en sus leyes —a la realidad (*Wirklichkeit*). Es en este contexto que se desarrolla el análisis de Hegel de los postulados de Kant. El primer postulado pretende, según Hegel, que ambos términos —la conciencia moral que tiene por objeto el deber, por un lado, y la naturaleza o ser concreto, por el otro, es decir: el fin moral y la realidad concreta—, coinciden. Antes del obrar, se puede creer en esta armonía, en esta «síntesis» entre ambos términos. Cuando se obra, se actualiza esta armonía:

32. *Ibíd.*, p. 237.
33. Véase a este respecto Klaus Düsing, *op. cit.*, pp. 53-90.

«Pues el obrar (*Handeln*) no es otra cosa que la actualización del fin moral interior (*die Verwirklichung des innern moralischen Zweckes*), no es otra cosa que la producción de una realidad determinada por el fin o la armonía del fin moral y la realidad misma (*die Hervorbringung einer durch den Zweck bestimmten Wirklichkeit selbst*)».[34]

Es en el obrar efectivo que se articula esta armonía que la conciencia moral situaba más allá de la realidad concreta. Aquí se experimenta la felicidad que se le niega al sujeto y que la conciencia moral situaba más allá de la realidad. Hay aquí, entonces, un desplazamiento (*Verstellung*), pues en el momento de la acción se desplaza la tesis según la cual el acuerdo entre la acción efectiva concreta y el deber se encuentra más allá de la acción. En efecto, tras haber actuado, la conciencia moral comprueba la desproporción existente entre la realización de su acción concreta y particular, y el fin de la razón que va más allá del contenido y significación de esta acción singular. En principio se había desplazado el fin, se había pasado del puro deber a la realidad, a su realización concreta en la naturaleza. Más tarde, se abandona esta realización, no se obra más sino que se contempla el puro deber que es la esencia y se deja ir a la naturaleza que se presenta como independiente, de acuerdo con sus propias leyes. Esto se podría representar de la siguiente manera:

Moralidad Fin moral	Deber	Razón	Esencia
Naturaleza Realidad concreta	Acción	Naturaleza	Realidad

Sin embargo, ésta es una posición insostenible puesto que la esencia del puro deber implica la necesidad de la acción. La conciencia moral debe actuar y el deber tiene que convertirse en ley de la naturaleza y ello implica una realización que va más allá de la conciencia singular. En el momento en que el deber se haya convertido en ley de la naturaleza, el deber será suprimido, pues

34. *PhG, GW* 9, p. 333.

éste se define por su oposición a la naturaleza. La conciencia moral va a desplazar entonces la totalidad del problema tal como acaba de ser expresada en el primer postulado —es decir, el de toda la naturaleza en sus relaciones con la moralidad— al *segundo postulado* —es decir, al de las relaciones de la naturaleza del sujeto (la sensibilidad) con el deber.

En efecto, en el *segundo postulado* los dos términos que se contradicen son, de nuevo, los mismos: la existencia empírica y la esencia como puro deber y saber. No se puede suprimir la sensibilidad, puesto que sin ella la acción resulta imposible: «La conciencia no se toma en serio la supresión de las inclinaciones y de los impulsos, porque éstos son precisamente la autoconciencia a punto de actualizarse».[35]

En la acción concreta, intervienen necesariamente las inclinaciones y la sensibilidad. Se desplaza, así, la tesis de la supresión de la sensibilidad y se habla de una conformidad de la naturaleza sensible con la moralidad. Pero esta conformidad no tiene lugar en modo alguno porque la sensibilidad posee sus propios resortes, que no tienen que ver con la moralidad ni conducen a ella. Es por ello que se debe postular un acuerdo en sí entre la sensibilidad y la moralidad que, en un progreso indefinido, debe devenir para sí. Esta conformidad perfecta entre la ley moral y la voluntad la denomina Kant santidad y expresa una perfección que no puede alcanzar en ningún momento ningún ser racional del mundo sensible. Es necesario, por ello, admitir un progreso práctico infinito. Es en este momento que, según Hegel, el desplazamiento se convierte en Kant en una suerte de principio metodológico: se ha convertido en un progreso infinito, en un perpetuo desplazamiento de la moralidad. Sin embargo, sin esta oposición entre la moralidad y la sensibilidad, no hay moralidad. La solución del problema se desplaza ahora infinitamente. La conciencia moral se traza un fin que no podrá ser alcanzado nunca. Lo que hay, en realidad, es una voluntad sensible que *no* está en conformidad con el deber puro. La moralidad se transforma así en su contrario. Se comprueba que el hombre justo es desgraciado y el injusto, feliz. Para salvar esta visión moral del mundo que se ha enredado en la contradicción entre la realidad y el deber puro, y que ha conducido a la antinomia de que «hay

35. *Ibíd.*, pp. 335-336.

una conciencia moral o no la hay» no hay más alternativa, entonces, que un nuevo desplazamiento que consiste en situar más allá, en otra conciencia, lo que no se puede situar en el más acá, en nuestra conciencia. Es en este sentido que debe ser comprendido el *tercer postulado* —en el orden en que Hegel los expone— y que corresponde al santo legislador del mundo. Se trata de una conciencia que no es la nuestra y que, sin embargo, se revela como la fuente de deber, de la unidad de contenido y forma, de lo particular y de lo universal. La postulación de esta conciencia en el más allá que se opone a nuestra conciencia en el más acá conduce a una contradicción final: «[...] la conciencia moral considera como un momento esencial de la moralidad el que la moralidad tenga una relación únicamente negativa con la naturaleza y la sensibilidad».[36] Sin embargo, hablar de una moralidad pura en el sentido arriba expuesto es hablar de algo inconsistente donde la moralidad pierde todo sentido. Un santo legislador moral que estuviera por encima de estas oposiciones y que, a pesar de ello, expresara la esencia de la moralidad no sería sino una síntesis contradictoria. Es así que Hegel dirá que la visión moral del mundo postula un deber que tiene que estar más allá de la conciencia efectiva, de la existencia, pero también, al mismo tiempo, tiene que estar en la conciencia. La visión moral del mundo oscila, pues, entre la inmanencia y la trascendencia. No puede tomar en serio la distinción entre el en sí mismo y el en sí, puesto que lo que anuncia como el en sí lo conserva en su autoconciencia y, como término sólo pensado, sin realidad, le niega toda verdad. Esto podría ser representado en el siguiente esquema:

Conciencia moral	Deber-esencia	Trascendencia
Conciencia efectiva	Realidad	Inmanencia

La conciencia moral toma el paradigma de la perfección de otra conciencia, en la que se da una unidad entre lo universal y la existencia, al mismo tiempo que la inexistencia de esta unidad en ella misma la considera como marca de imperfección. El deber considerado como esencia se eleva a suprema realidad mientras

36. *Ibíd*., pp. 337-338.

que la realidad y la existencia se reducen a la nada. La visión moral del mundo tiene, por ello, que superar esta representación de la verdad para volver a su certeza de sí misma. En esta certeza encontrará, como una nueva inmediatez, la unidad del puro deber y de la realidad. Esta unidad será su sí mismo concreto que ya no tendrá una verdad representada, sino que sabe de inmediato lo que es justo en forma concreta; y esta certeza es, como convicción para ella misma, su única verdad. Es así que el dualismo engañoso de la visión moral del mundo queda superado. El espíritu se sabe ahora a sí mismo sin ir más allá de sí mismo.

II

Rüdiger Bubner se encontraba entre aquellos que advirtieron con claridad que la ética filosófica se había preocupado en general más bien poco de la historia. La filosofía moral kantiana específicamente era considerada por él como la tentativa más radical y paradigmática de fundamentación moral desarrollada sin atender a las condiciones empíricas y contingentes de la historia.[37] El cambio imprevisible que se sustrae a toda determinación de la razón, la condición empírica de los sujetos que determina sus orientaciones y proyectos de vida cambiantes, y en donde la historia «realiza su juego desconocido», siempre según Bubner, aparecen expresados justamente en las máximas que se articulan como reglas de acción y sin las cuales el imperativo categórico no puede siquiera ser formulado. Ellas contienen aquellos momentos de intersubjetividad en el contexto de una sociedad que deben ser interpretados en cada caso según los ámbitos de acción, los roles y las instituciones correspondientes. «Sin máximas», señalaba Bubner,

> [...] que preceden a la ley moral y tienen que ser concebidas siempre ya en forma independiente de esta ley como productos de prudencia práctica, el imperativo categórico como tal no puede ser en absoluto expresado y, sin embargo, él exige esencialmente la represión de la orientación de la acción dada, vinculada con el

37. Cfr. Rüdiger Bubner, «Rationalität, Lebensform und Geschichte», en *Herbert Schnädelbach* (ed.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, p. 198.

mundo, en el nombre de la racionalidad de los sujetos que se determina a sí misma y se destaca de la empiria.[38]

Ha sido con Hegel que, como bien lo vio Bubner, tiene lugar la penetración de la historia en el dominio de la ética. Con él, la razón práctica se historiza y la filosofía se plantea la tarea de incidir en la configuración de las formas de vida en las que la escisión característica del mundo moderno pueda ser superada. Con ello, se delinea una idea central que recorre la reflexión hegeliana en su conjunto desde los estudios tempranos sobre la *Volksreligion* hasta el concepto del Estado moderno desarrollado en la *Filosofía del derecho* pasando por la concepción de la *Sittlichkeit* desarrollada en Jena.[39] Esta idea fue preparada por la observación de la historicidad de los sistemas de filosofía moral en particular y de la propia filosofía en general. Desde esta perspectiva, la propia filosofía moral kantiana debía ser considerada como una expresión de la propia escisión de la vida y de la época presentes: en el orden limitado a la necesidad de la sociedad burguesa, al igual que en el declive de la unidad política del viejo reino alemán, se anunciaba una vida que no podía desplegarse completamente y a la que correspondía una subjetividad recluida en la interioridad que encontraba su expresión más radical en una filosofía moral del deber absoluto. Con ello, se opera una retirada de la razón del ámbito del mundo de la vida que aparece a su vez como resultado final de un desarrollo histórico que comenzó con la pérdida de la eticidad sustancial de la antigüedad, se fortaleció con la formalización del derecho romano y concluyó con el despliegue triunfal de la autoconciencia moderna desarrollada en el marco de la secularización cristiana. El despliegue y dominio de este principio de subjetividad trajo consigo un mundo y una época caracterizados por la escisión en donde los sujetos y sus exigencias, por un lado, y las instituciones, por el otro, aparecen como dos polos extraños sin un vínculo de mediación.[40] Ante una situación como ésta —tal parece ser, según

38. *Ibíd*., p. 200.

39. Cfr. *ibíd*., p. 202 y del mismo autor *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996, p. 126.

40. Cfr. Rüdiger Bubner, «Rationalität, Lebensform und Geschichte», *op. cit.*, pp. 202-203 y Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

Bubner, el balance que Hegel propone—, sería ilusorio plantear una suerte de retorno a la *Sittlichkeit* de la antigua *polis* buscando volver, por así decirlo, por detrás del principio de subjetividad moderno. Se trata, más bien, de reconocer el surgimiento, la validez y la relevancia de este principio de subjetividad pero sin pretender absolutizarlo y contraponerlo al mundo sino, mejor, buscar que los sujetos se puedan reencontrar en ese mundo que se les presenta como algo ajeno y opuesto. Es así que se plantea una interrogación sobre el proceso de constitución de las formas de vida compartidas en común en las que los sujetos están localizados ya desde siempre y sólo en cuyo horizonte pueden realizar sus acciones, formas de vida que operan como una suerte de orden de la acción que enmarcan y, a la vez, posibilitan y estabilizan la propia acción.[41]

La «Visión moral del mundo» a la que se refiere Hegel en la *Fenomenología* expresa en último análisis, como ya e ha dicho, el punto de vista de la «Moralidad» (*Moralität*) kantiana entendida como la perspectiva a partir de la cual se comprende el sujeto como un sujeto libre y capaz de dotarse a sí mismo de una legislación racional, aunque al precio de una separación radical entre una subjetividad limitada a la interioridad del individuo, por un lado, y una realidad externa en la que se encuentran tanto el entorno natural y social del sujeto como sus acciones y las consecuencias de éstas.[42] De ello se deriva, en primer lugar, parece decir Hegel, un concepto de razón práctica inadecuado, un concepto de una razón práctica exclusivamente interior, pura y abstracta, vacía y, en virtud de ello, impotente frente a la realidad. De ello se sigue, en segundo lugar, un concepto también inadecuado de la propia realidad externa en la que el sujeto se localiza y en el interior de la cual lleva a cabo su acción. Se trata aquí de un concepto de realidad que presenta a ésta como desprovista de razón e impermeable a la realización de las exigencias planteadas por la razón práctica. Las dos insuficiencias anteriores conducen, en tercer lugar, a un concepto inadecuado de las relaciones entre la razón práctica y la realidad así comprendidas, en

41. Cfr. Rüdiger Bubner, *ibíd*., pp. 203 ss.

42. Véase a este respecto la observación preliminar a Wolfgang Kuhlmann, *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

el que no se admite la idea de una realización de la razón práctica en la realidad y disocia en forma irresoluble las exigencias de la razón, por un lado, y una objetividad externa indiferente a dichas exigencias, por el otro, entre el deber (*Sollen*) y el ser (*Sein*), destruyendo así, en último análisis, la idea y la posibilidad misma de una razón práctica.[43]

El análisis de Hegel de la filosofía moral kantiana parece en ocasiones, es cierto, un tanto forzado, pues, por ejemplo, en su tratamiento de la razón legisladora (*gesetzgebende Vernunft*), en el que Hegel busca mostrar que la comprensión que la autoconciencia tiene de la ley moral —y, en general, de la moral— como un sistema de leyes racionales más o menos simple es insostenible porque, en el ejemplo que él aduce a este respecto, se transforma el carácter universal y necesario de la obligación de decir la verdad en cualquier caso y bajo cualquier circunstancia, la validez incondicional que ésta parecía poseer al comienzo, en una contingencia (*Zufälligkeit*) perfecta, Hegel parece confundir el mandato incondicional de decir la verdad con una obligación —imposible de cumplir— de decir una verdad objetiva pero desconocida por el individuo.[44] A pesar de ello las críticas planteadas a Kant son, todas ellas, dignas de ser tomadas en consideración y es preciso por ello dirigir nuestra atención hacia ellas. Podrían plantearse en forma más precisa las objeciones a la filosofía moral de Kant elaboradas por Hegel agrupándolas así en cuatro grandes núcleos temáticos.[45]

El primero de ellos se dirige en contra del formalismo de las variantes kantianas de la filosofía moral, pues el imperativo categórico exige abstraer de todo contenido determinado de las máximas de acción y de las obligaciones morales, por lo que, como Hegel ya lo había planteado en su ensayo sobre el derecho natural de 1802-1803, la aplicación del imperativo categórico

---

43. Cfr. sobre ello: J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp, 1969; Odo Marquard, «Hegel und das Sollen», en *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973, pp. 37-51; Wolfgang Kuhlmann, *op. cit*., pp. 9 ss.

44. Véase a este respecto, por ejemplo, lo señalado por Ludwig Siep, *op. cit*., p. 168.

45. Sobre esto, véase Jürgen Habermas, «Moralität und *Sittlichkeit*. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», en Wolfgang Kuhlmann, *op. cit*., pp. 16-37, reimpreso en Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991, pp. 9-31.

debe conducir a juicios tautológicos.[46] El segundo grupo de críticas se orienta contra el universalismo abstracto de éticas como la kantiana, pues en la medida en que el imperativo categórico exige la separación de lo universal, por un lado, y lo particular, por el otro, las leyes morales así comprendidas habrán de permanecer siempre exteriores a la naturaleza especial de cada caso individual al igual que al contexto específico en el que se plantean los problemas morales. El tercero se refiere a la impotencia del mero deber, pues, en la medida en que el imperativo categórico exige separar de modo estricto el deber (*Sollen*) del ser (*Sein*), el principio moral parece no tener modo de ofrecer ninguna indicación sobre cómo es que el propio deber y las ideas morales en general pueden ser realizadas en la práctica. Finalmente, el cuarto grupo de objeciones se dirige en contra del terrorismo de la convicción pura (*reine Gesinnung*). De acuerdo con esta objeción, en la medida en que el imperativo categórico separa radicalmente las exigencias puras de la razón práctica del proceso de formación de la conciencia y del espíritu así como de sus concreciones y configuraciones históricas, los partidarios de una propuesta moral semejante se ven aproximados de hecho a una política que se propone ante todo la realización de fines morales supremos y que, en el caso dado, podría incluso aprobar acciones inmorales para la realización de dichos fines.

Intentaré ahora establecer una evaluación del alcance y validez de las objeciones ofrecidas por Hegel.[47] Habría que decir así, con relación al primer grupo de críticas, que, contrariamente a lo que piensa Hegel, los principios morales por los que aboga una propuesta moral de corte kantiano no exigen sólo una consistencia lógica o semántica —y, por tanto, no se trata sólo de analizar la forma gramatical de enunciados normativos universales—, sino que designa, más bien, un procedimiento mediante el cual se pueda probar que todos los sujetos puedan querer que una determinada norma en conflicto pueda o no poseer una obligatoriedad vinculante para todo sujeto. El contenido de la nor-

---

46. Cfr. G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*.

47. Respecto de esta división de las objeciones y el modo de abordarlas, véase Jürgen Habermas, «Moralität und *Sittlichkeit*. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», *op. cit*.

ma —y ello está claro ya para Kant— no es creado por el filósofo, sino por el propio entramado de vida en el que los sujetos se encuentran situados siempre ya de modo irrebasable (*unhintergehbar*). No obstante, y en este punto la objeción planteada por Hegel en contra del formalismo podría estar justificada, una filosofía moral de corte kantiano se centra sólo en aquellas cuestiones y asuntos prácticos que son susceptibles de una elucidación racional y pueden ser, por ello, sometidos a una prueba de universalización, excluyendo de este modo aquella otra clase de preguntas y cuestiones prácticas relacionadas con la vida buena, con la vida lograda y con el modo en que la comprensión de ésta se inserta en la gramática de una tradición y una forma de vida. En este punto, el análisis de Hegel parece conducir a la conclusión de que una filosofía moral que se abstrae en forma tan radical de las cuestiones relacionadas con la vida buena acaba por dejar de lado los problemas realmente sustanciales de los que debería dar cuenta, en último término, toda reflexión moral. No obstante, y en este punto los partidarios de Kant suelen remitir a discusiones como las de los derechos humanos, lo que se tendría que determinar con más precisión es si en realidad las preguntas prácticas susceptibles de universalización forman parte o no, por el hecho de ser universalizables, de la sustancia moral de los órdenes jurídicos modernos y de nuestra propia autocomprensión como individuos y si son o no de ese modo tan irrelevantes para la propia eticidad de las sociedades modernas como la objeción hegeliana parecería suponer.[48] Sin embargo, y en este punto habría que recoger una vez más la intuición que subyace a la crítica de Hegel, habría que reflexionar todavía más si sería o no posible comprender y formular conceptos como los de justicia, derechos humanos y, en general, el punto de vista moral, de modo independiente de una visión de una vida feliz, lograda, del proyecto de una forma de vida concreta que puede ser realizada sólo en el interior de una forma de vida social.

---

48. Así, por ejemplo, Habermas se ha referido a los procesos de imposición sucesiva de los derechos humanos en las constituciones de los Estados de derecho modernos. Una vez que ellos se reconocen como normas fundamentales es difícil decir que su aplicación varía arbitrariamente de situación a situación. Más bien, asumen la forma —si bien a largo plazo— de una marcha dirigida hacia una realización cada vez más consecuente de su contenido universal. El contenido de los derechos humanos hace conscientes retrospectivamente a los

En lo que se refiere al segundo núcleo de objeciones dirigido contra el carácter abstracto del universalismo de los principios morales por los que aboga la filosofía moral kantiana, habría que decir que el carácter universal abstracto de los principios morales es en cierto sentido una expresión de la creciente diferenciación de intereses y orientaciones valorativas que caracteriza a las sociedades modernas, y trata de hacer justicia a esa diferenciación, asumiendo así no con arrogancia sino, por el contrario, más bien con modestia los alcances de la reflexión moral que debe respetar esa creciente pluralidad y de concentrarse más bien en una regulación de los espacios de acción en los que se pueden mover los individuos y de los conflictos que puedan surgir entre ellos en torno a preguntas de interés general para la convivencia humana. Sin embargo, se podría reformular la objeción hegeliana señalando que las variantes kantianas de reflexión moral se han concentrado exclusivamente en las cuestiones de justificación de los principios morales dejando de lado aquellas otras relacionadas con la aplicación de los mismos. Ninguna norma o principio moral contiene las reglas de su propia aplicación y, en efecto, el proceso de fundamentación y universalización de las mismas puede ser realizado solamente sobre la base de una descontextualización progresiva de ellas. Su recontextualización, el establecimiento de un puente entre la justificación de los principios morales universales y su aplicación a situaciones particulares exige siempre una suerte de *phrónesis* o de facultad de juzgar reflexionante vinculada de modo irrebasable con una comprensión y un consenso previos realizados en el interior de una tradición y una forma de vida compartida por los individuos y aceptada ya previamente por ellos. El desafío consistiría, entonces, en poder pensar un vínculo entre el entramado de esa forma de vida social, los principios morales y la estructura motivacional de los individuos que se encuentran en esa forma de vida para actuar conforme a esos principios morales, lo cual llevaría, a su vez, a la necesidad de repensar tanto la ra-

---

concernidos —a la luz de la experiencia histórica— de la selectividad de aplicaciones unilaterales de los mismos, de modo que su aplicación sensata puede atravesar por y decantarse en procesos de aprendizaje más o menos complejos (cfr. Jürgen Habermas, «*Über Moralität und Sittlichkeit* – Was macht eine Lebensform "Rational"?», en Herbert Schnädelbach (ed.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, p. 230).

zón práctica como los agentes morales y la realidad en la que éstos se encuentran de una forma más diferenciada, reconociendo diversos niveles de su articulación.

Con respecto al tercer grupo de objeciones, el referido a la impotencia del deber característica de una propuesta ética que plantea una separación estricta entre deber e inclinación, razón y sensibilidad y que, de ese modo, priva a los principios morales de incidencia práctica en la realidad, habría que decir que, en efecto, separar las acciones y las normas de los contextos del mundo de la vida de una eticidad sustancial para someterlas a un enjuiciamiento pretendidamente imparcial sin considerar la estructura motivacional de los agentes ni el entramado institucional en el que éstos se localizan, termina por impedir la incidencia práctica de las normas y principios al eliminar todo vínculo tanto con la fuerza impulsora de los motivos como con la validez socialmente reconocida de las instituciones. De acuerdo con esto, la objeción planteada por Hegel, que me parece en lo esencial correcta, es que toda filosofía moral con una pretensión universalista debe encontrarse acoplada con un plexo de formas de vida que la acojan y salgan al encuentro de ella. Ello requiere de cierta concordancia de los principios morales con procesos educativos y prácticas de socialización que permitan en los sujetos una formación de su identidad tal que esté acoplada con lo que establecen esos principios morales. Una moral de corte universal requiere también, como se ha dicho, de cierta concordancia con instituciones sociales, políticas y jurídicas en las que los principios morales y jurídicos que son rectores en esa propuesta moral estén, por así decirlo, ya anclados de antemano. Es en este sentido que se podría decir que una reflexión moral como la desarrollada por Kant sólo pudo surgir en el contexto de una sociedad en la que se encontraban ya presentes y actuando en las formas de vida rasgos correspondientes a lo planteado por esa misma reflexión moral. Es claro, sin embargo, que esta materialización y anclaje nunca acabados de los principios morales en las formas de vida concretas es algo que depende no de una razón hipostasiada ni tampoco sólo de la labor de filósofos extraordinarios sino, más bien, y en esto habría que ir incluso más allá de Hegel, de esfuerzos y movimientos sociales de muy distinto carácter y a lo largo de diversas experiencias históricas.

Finalmente, en lo que se refiere al cuarto núcleo de objeciones, se trata en último análisis de la cuestión de si la fundamentación de las normas y principios morales puede o no asegurar y garantizar, a la vez, la realización de los mismos sin recurrir en ello a presuposiciones fuertes en el marco de una filosofía de la historia. Esa realización de los principios morales depende, como ya se ha dicho, de un entramado institucional adecuado, de procesos de socialización idóneos en los que se formen disposiciones y capacidades acordes con lo que establecen los principios morales. Allí donde las exigencias de una moral universalista aparecen distanciadas y ajenas a las relaciones fácticamente imperantes, ahí habrán de transformarse las cuestiones morales en cuestiones políticas o, si se quiere, en problemas de una política que se proponga la transformación de las formas de vida desde una perspectiva moral. Ello obliga a repensar las relaciones entre la moral, por un lado, y la política y el derecho, por el otro, de una forma más diferenciada.

III

Podríamos decir que los cuatro grupos de objeciones ya señalados coinciden en último análisis en subrayar la necesidad y, a la vez, esclarecer las condiciones de la mediación de la razón práctica con el mundo, de la razón con la historia, como ya lo había apuntado Rüdiger Bubner en su intervención a propósito del debate *Moralität vs. Sittlichkeit* desarrollado en Frankfurt del 18 al 21 de marzo de 1985.[49] Lo que se delinea como resultado de ellas es la necesidad de una reflexión sobre la razón práctica y sus relaciones con la realidad y con la historia en donde aquélla no aparezca encapsulada en el interior de una subjetividad y expresada en forma de una exigencia exterior a la realidad, sino articulada y anclada siempre en el mundo y en la historia, actuando —aunque de modo siempre perfectible— en las costumbres y en las actitudes, en las instituciones y en las formas de vida en las que se encuentran localizados desde siempre los sujetos y en donde su acción tiene lugar. Las formas de vida histórí-

49. Cfr. Rüdiger Bubner, «Moralität und *Sittlichkeit* – die Herkunft eines Gegensatzes», en Wolfgang Kuhlmann, *op. cit*., p. 70.

camente decantadas y las instituciones del *ethos* hacen posible, de este modo, dar anclajes en el mundo que permitan apoyar la acción moral al ofrecer una suerte de soporte objetivo, institucional, a las disposiciones subjetivas del agente moral. Y es sólo en este entramado institucional que la buena voluntad puede tener una incidencia efectiva en la realidad. «La moralidad de la convicción (*Gesinnung*) tiene que ser sustituida por la eticidad de las formas de vida históricas», apuntaba ya Bubner.[50] La *Sittlichkeit*, como lo vio con claridad el mismo Bubner, permite pensar así en forma conjunta la concreción de las formas de vida, por un lado, y la historia, por el otro.[51] Es importante subrayar aquí que la filosofía que de este modo reconoce el poder de la historia no puede de manera alguna saber de antemano el curso —o, peor aún, el fin— de la historia, sino que tiene que reconocer más bien las necesidades conceptualmente aprehensibles de la historia como parámetro de su propia reflexión.[52] Es en este sentido que se puede entender la sentencia de Bubner: «¡razón práctica es razón en la historia!» (*praktische Vernunft ist Vernunft in der Geschichte!*).[53] Ello lleva a la necesidad de determinar, como lo planteara también Habermas desde otra perspectiva, «cómo deben ser descifradas las huellas de la razón en la historia».[54]

No obstante, la *Sittlichkeit* no puede ser concebida sin más como un entramado fáctico al margen de la distancia reflexiva y de la crítica de los sujetos que en él se localizan. De este modo, por ejemplo, es preciso llamar la atención sobre las dificultades que conlleva el planteamiento de una unidad orgánica indisoluble entre el individuo y el *Volksgeist* en la que ambos, por así decirlo, se producen y plantean recíprocamente como fines, pues no resulta claro en qué medida el individuo puede incidir con su pensamiento y sus acciones en la vida del pueblo y transformar las costumbres y las instituciones.[55] Sería preciso, por

---

50. Cfr. *ibíd*., p. 71.

51. Cfr. Rüdiger Bubner, «Rationalität, Lebensform und Geschichte», *op. cit*., p. 205.

52. Cfr. *ibíd*., p. 206.

53. *Ibíd*., p. 207.

54. Jürgen Habermas, «*Über Moralität und Sittlichkeit* – Was macht eine Lebensform "Rational"?», *op. cit*., p. 218.

55. Cfr. Ludwig Siep, *op. cit*., p. 146.

ello, realizar una modificación en la caracterización que Bubner ofrece de las relaciones entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, y decir entonces que el punto de vista de la moralidad kantiana tiene que ser no tanto *sustituido* como, más bien, *complementado* con la eticidad de las formas de vida históricas. De acuerdo con esto, una moral universalista debe encontrarse vinculada a la concordancia con un entorno social e institucional que venga a su encuentro. Una moral de esta clase debe estar enlazada, pues, con patrones de socialización y procesos de formación que favorezcan el desarrollo moral y del yo de los sujetos, y que conduzcan los procesos de individualización más allá de los límites de una identidad convencional restringida a ciertos roles sociales.[56] Se trataría, entonces, de avanzar hacia una comprensión más diferenciada del mundo de la vida, de la *Sittlichkeit*, en la que tanto los órdenes institucionales como los patrones de socialización se consideren como habiendo desarrollado ya estructuras complejas y diferenciadas que exigen, en razón de ello, una relación reflexiva con la propia tradición y hacen depender en forma más fuerte la renovación y el mantenimiento de las tradiciones de la disposición a la crítica y de la capacidad de innovación de los individuos. Es esto lo que algunos como Habermas han creído ver ya expresado en la crítica que el propio Hegel realizara a la comprensión prerrevolucionaria del derecho natural de los estados provinciales de Württemberg.[57] Todo ello expresa un proceso complejo en el que las imágenes sustanciales del mundo, las tradiciones, se fluidifican; las normas jurídicas y morales desarrollan pretensiones de validez universal al mismo tiempo que tienen lugar procesos de creciente individualización de los sujetos. Ello tendría que ver con una comprensión de aquellas condiciones objetivas por las que las formas de vida han hecho posible el surgimiento de principios morales de pretensión universal y permiten, a la vez, la realización en la práctica de ideas morales guiadas por principios. No se trata, desde luego, de plantear dichas condiciones al modo de postulados sino, más bien, de entenderlas como estructuras del propio mundo de la vida que han surgido en las

56. Cfr. Jürgen Habermas, «*Über Moralität und Sittlichkeit* – Was macht eine Lebensform "Rational"?», *op. cit.*, p. 230.

57. Cfr. *ibíd.*, p. 231.

sociedades modernas y se encuentran en un proceso inacabado de realización y extensión.[58] En este sentido, algunos han hablado de un «concepto formal de *Sittlichkeit*» (*formales Konzept der Sittlichkeit*).[59] Expresión a primera vista paradójica, pues la *Sittlichkeit*, según Hegel, no podría ser considerada jamás como formal. Preferiría, por ello, algo así como una expresión del tipo «*reflektierte Sittlichkeit*» (*Sittlichkeit* reflexiva) o, aún mejor, una «*reflektierende Sittlichkeit*» (*Sittlichkeit* reflexionante) en la que la incesante labor de localización de los agentes en una realidad social con la que, al mismo tiempo, mantienen una actitud distanciada, reflexiva y crítica, aparece como un proceso inacabado y desarrollado, en diversos planos y de diversas maneras, lo mismo por individuos que por movimientos sociales delineando así un proceso que ha sido producido con la emergencia del mundo moderno y sin el cual la tradición no puede ser renovada, el plexo institucional no puede ser reproducido y la identidad de los individuos no puede ser formada. Llama la atención, en este sentido, cómo algunas variantes modernas de la propuesta kantiana —como las que presentan, por ejemplo, Rawls o Habermas— renuncian a todo recurso a la doctrina kantiana de la distinción entre dos ámbitos o reinos —el inteligible, por un lado, y el fenoménico, por el otro— y, en razón de ello, evitan la distinción y la contraposición entre una razón localizada en un ámbito inteligible, por un lado, y el ámbito de la historia, por el otro.[60] A su vez, los partidarios más sutiles de Hegel, al enfatizar la preeminencia e irrebasabilidad de la *Sittlichkeit*, renuncian a todo recurso a un espíritu absoluto en cuya estructura especulativa estaría contenida ya por anticipado la gramática de las diversas configuraciones concretas de la *Sittlichkeit* para ofrecer una comprensión de esta que no

---

58. Cfr. *ibíd*. Es en este sentido que Habermas se propone comprender y analizar la «racionalización del mundo de la vida» en virtud de la cual las tradiciones se someten a una revisión permanente y, de ese modo, se fluidifican y se vuelven reflexivas, se forma una identidad del yo altamente abstracta para las estructuras de la personalidad y se hacen descansar los procesos de legitimación de los órdenes jurídicos y morales sobre procedimientos formales de fundamentación (cfr. *ibíd*.).

59. Cfr. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992, p. 276.

60. Cfr. Jürgen Habermas, «*Über Moralität und Sittlichkeit* – Was macht eine Lebensform "Rational"?», *op. cit*., p. 218.

la identifica con ni la reduce sin más a lo meramente existente.[61] El resultado de todo ello deberá conducir a una historización de la razón que no conduzca —como ya lo han apuntado algunos como Habermas— ni a la «apoteosis de lo existente en nombre de la razón ni a la liquidación de la razón en nombre de lo existente».[62]

61. Cfr. Rüdiger Bubner, «Rationalität, Lebensform und Geschichte», *op. cit.*, pp. 205-206, y Jürgen Habermas, «*Über Moralität und Sittlichkeit* – Was macht eine Lebensform "Rational"?», *op. cit.*, p. 218.

62. *Ibíd.*, p. 233.

This page intentionally left blank

EL ARTE EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL

Javier Domínguez Hernández
Universidad de Antioquia, Medellín

El arte en la filosofía de Hegel

El arte es, en la filosofía de Hegel, la intuición de sí mismo del espíritu en obras de su producción libre. Esta intuición corresponde en un principio a una autocomprensión del espíritu representada en la superioridad de lo divino, luego, en la infinitud compleja de lo humano, que va desde lo sustancial hasta lo contingente. Como autorrealización inmediata del espíritu, el arte pertenece a los momentos del espíritu absoluto, de modo que la producción de obras de arte no es una necesidad contingente para la humanidad, sino una necesidad absoluta que tiene su impulso en la racionalidad.[1] Debido a esta significación histórica para la formación de la racionalidad del espíritu, la actividad artística no es ni puramente teórica, ni puramente práctica, pues ambos aspectos quedan involucrados en los procesos de desdoblamiento que la conciencia tiene que llevar a cabo para percibirse y formarse en ello: con la obra de arte, la conciencia no sólo piensa sobre las inquietudes que la agitan penetrándolas intuitivamente, sino que en su producción practica trasformaciones de los materiales dados, y en sus resultados, se reconoce y se realiza objetivamente. Con el arte como un hecho que en sus obras le da presencia a una correspondencia del concepto y la realidad, Hegel logra asegurar el espíritu absoluto de la religión; sin embargo, con ello entra en disputa con la interpretación ro-

1. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, según la segunda edición de H.G. Hotho (1842), traducción de A. Brotóns, Madrid: Akal, 1989, p. 27.

mántica del arte como actividad autárquica. Hegel tiene entonces que mostrar que el arte es autónomo pero no es soberano, y para ello desarrolla una teoría que permite diferenciaciones fundamentales, tanto históricas como de principio. Por un lado, si bien el arte queda, en cuanto a la verdad, situado en la religión, pues es como religión-arte (*Kunstreligion*) o como religión del arte que este le proporcionó al hombre las verdades más sustanciales que orientaban su vida —ésta fue la circunstancia del mundo antes de que la racionalidad filosófica y científica le dieran el sello a la cultura general—, no por ello el arte se disuelve en la religión. El arte como religión del arte fue generador originario de racionalidad en la formación del espíritu; cuando la religión es desplazada a la esfera privada y el arte requiere de política cultural, como ocurre en la cultura y en el mundo moderno de la vida, el arte no pierde su función histórica de formación sino que esta se transforma: de proporcionar las verdades sustanciales para la cultura, pasa a proporcionar una formación de índole formal aunque no menos necesaria. En una sociedad articulada por el Estado y las instituciones, donde la vida pública está regulada por la legalidad, la obra de arte puede interpelar el *ethos* del individuo moderno, pero ya no lo funda ni lo determina; las respuestas de este individuo y del público a las obras de arte ya no son de una resonancia unánime, de celebración cultual y de identificación, sino que ahora oscilan entre el placer, la reflexión y la crítica. Por otra parte, en sus exposiciones y en sus lecciones, Hegel le reconoce al arte un desarrollo histórico propio y, aunque destaca la belleza del arte de la forma clásica, ni lo reduce a ella, ni mucho menos, lo condiciona a una repetición para cumplir su función histórica en el mundo moderno: «Nada puede ser ni devenir más bello. Sin embargo, sí hay algo superior a la apariencia bella del espíritu en su inmediata forma sensible, aunque creada por el espíritu como adecuada a él».[2] Este arte «superior», aunque ya no necesariamente bello, es el arte para nosotros. Un *ethos* por la belleza ya no es la eficacia inmediata que la mentalidad y la sensibilidad de nuestra cultura moderna le demandan al arte.

Estos dos aspectos son pensamientos que ya están operando en la *Fenomenología del espíritu*, que es una obra de juventud

2. *Ibíd*., pp. 381 ss.

(1807); pero no están formulados aún con la sencillez de su pensamiento maduro, aunque ya no van a faltar, acompañarán en adelante su filosofía y madurarán con su proceso. En sus años de madurez en la Universidad de Berlín (1820-1831), en las lecciones de estética, de filosofía de la religión y de filosofía de la historia, el arte y la religión son ya dos conceptos que Hegel expone por separado, pero no porque haya habido una ruptura, sino porque cuenta con conceptos más adecuados de los que disponía en la *Fenomenología*, tan afincada todavía en el lenguaje y el espíritu romántico e idealista de Jena. Asimismo, la disputa de Hegel con los intelectuales románticos en la época de Berlín, si bien básicamente son los mismos, Schelling, Schleiermacher y Schlegel, el desempeño de sus actividades en la vida académica y en la política cultural ha modificado los referentes polémicos con respecto a la época juvenil y libertaria de Jena. El llamamiento urgente de F. Schlegel en Jena al retorno de una nueva mitología, compartido en la misma época por el Hegel del periodo de Frankfurt, pero al que Hegel ya se opone en la *Fenomenología*, en la época de Berlín se ha transformado en una política cultural defendida por estos intelectuales, a la que Hegel se opone de nuevo.[3] La nueva mitología no resultó ser la antigua griega ni la recién descubierta mitología de la religión hindú, en ese momento estudiada con entusiasmo por la filología y la filosofía de la religión, sino que esa mitología se convirtió en la idealización de la cultura cristiana medieval, con una fe y un poder religioso y político comunes, cuya cristalización más soñadora fue la restauración de una Europa inspirada en ese legendario Sacro Imperio Romano Germánico.[4] El retorno de una nueva

---

3. Sobre el llamamiento a una nueva mitología, cfr. *Discurso sobre la mitología* (1800), en Friedrich Schlegel, *Poesía y filosofía,* Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 117-129; G.W.F. Hegel, *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* (1798/1797), en *Escritos de juventud*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 219 ss.

4. Uno de los documentos más claros con este propósito es el escrito *La cristiandad o Europa* (1799), de Novalis (1771-1801). Desaconsejada la publicación en su momento por el propio Goethe, F. Schlegel la publica incompleta en 1826, con clara conciencia de su contenido mesiánico. Schlegel pretendía reforzar con su publicación la ideología que debía poner en práctica la política cultural prusiana del momento. Cfr. Novalis, *Los aprendices de Sais. Cuento simbólico. La cristiandad o Europa*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004, pp. 97-120. Alusiones claras de Hegel contra

mitología era un manifiesto estético-literario para abrirle camino a una cultura moderna y libre, inspirada en los ideales de la Revolución Francesa, tan tentadores frente a la Alemania del momento, dividida y despótica. Esa mitología terminó siendo un ideario de corte europeo y cristiano al que el arte, incorporado a una programática de política cultural, debía proporcionar la formación en la ideología de «credo y patria» que necesitaba ahora el Estado.[5] El concepto de *religión del arte* desempeña en ambos momentos un papel clave. En la *Fenomenología* es un concepto positivo en el sentido de caracterizar un momento esencial de formación de la autoconciencia del espíritu, en especial de la formación de un concepto de humanidad con individualidad y racionalidad sustanciales en un mundo ético. Pero queda claro, en la misma *Fenomenología*, que esa religión del arte cedió históricamente a la cultura de una religión del espíritu en la que poco a poco se forjó el espíritu de la racionalidad moderna. Ya en la *Fenomenología* la religión del arte es «asunto del pasado». En las *Lecciones de estética*, correspondientes a la filosofía

---

esta propuesta político-cultural aparecen en los pasajes sobre el arte «en su máxima determinación» (*religión del arte*) como un «asunto del pasado», una tesis que, contra lo que se ha afirmado, nada tiene que ver con un final o una muerte del arte. Dice Hegel: «lo cierto es que el arte ha dejado de procurar aquella satisfacción de las necesidades espirituales que sólo en él buscaron y encontraron épocas y pueblos pasados, una satisfacción que, al menos en lo que respecta a la religión, estaba muy íntimamente ligada al arte. Ya pasaron los hermosos días del arte griego, así como la época dorada de la baja Edad Media» (*Lecciones sobre la estética*, *op. cit*., p. 13); «Puede sin duda esperarse que el arte cada vez ascienda y se perfeccione más; pero su forma ha dejado de ser la suprema necesidad del espíritu. Por más eximias que encontremos todavía las imágenes divinas griegas, y por más digna y perfectamente representados que veamos a Dios Padre, a Cristo y a María, en nada contribuye esto ya nuestra genuflexión» (*ibíd*., p. 79). La época del Romanticismo fue una época de crítica cultural, y uno de sus principales cometidos fue el intento de reespiritualizar la cultura volviendo a colocar en su centro el arte como «la suprema necesidad del espíritu». Este punto muestra bien la diferencia entre Hegel y los románticos: el arte es para Hegel un imprescindible cultural, pero no se puede ser ciego ante el espíritu de la época moderna, para la cual el arte ya no es la primera prioridad.

5. Para conocer la atmósfera intelectual y político-cultural de este periodo, cfr. O. Pöggeler y A. Gethmann-Siefert (eds.), *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, en *Hegel-Studien*, vol. 22, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1983; Félix Duque, *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios,* Madrid: Akal, 1999.

del arte del Hegel maduro, la religión del arte es el concepto del arte «en su máxima determinación», que ahora sólo tiene un significado histórico. Frente a la pretensión romántica del momento de un arte para la formación sustancial del ciudadano para el Estado, este concepto del arte adquiere tinte negativo y polémico: religión del arte es ahora para Hegel un concepto extemporáneo del arte.

El arte en la *Fenomenología del espíritu*

La *Fenomenología del espíritu* de Hegel ocupa en su obra filosófica un lugar singular. Tras haber mostrado garra de crítico y analista de la filosofía del momento en Jena, con la edición de la *Fenomenología* Hegel se presenta como *primus inter pares* entre los filósofos. Sin embargo, las circunstancias históricas y filosóficas en 1807 son desfavorables para la debida recepción de esta obra. La ocupación francesa ha vaciado la Universidad; muchos profesores y estudiantes han tenido que marcharse, y figuras como Fichte, Schelling, Schlegel, Schleiermacher y Hegel van a demorarse años para retornar al trabajo de la filosofía en dicha casa de estudios; en consecuencia, el debate que pretendía desatar no pudo llevarse a cabo. La *Fenomenología* constituye el fruto de los esfuerzos de Hegel por perfilar una posición propia dentro de las propuestas de sistema que se discutieron en Jena, pero es también una obra singular dentro del desarrollo de la filosofía del propio Hegel. W. Jaeschke la considera un «bloque errático» que no se deja integrar como momento de un desarrollo lineal del sistema en Hegel: «se puede reconstruir el desarrollo del pensamiento hegeliano —de la Lógica tanto como de la filosofía de la naturaleza y de la historia—, en el tránsito de Jena a Bamberg y Nürnberg, sin apenas nombrar la *Fenomenología*. Esto no la hace superflua, sino que más bien subraya su autonomía y su rango extraordinario».[6] Autonomía y rango son dos apreciaciones acertadas para valorar el aporte filosófico de Hegel en esta obra, pues en ella ya está toda su filosofía, pero al mismo tiempo no es su filosofía en su madurez. Ya domina su visión de

6. Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch. Leben, Werk, Schule*, Stuttgart: J.B. Metzler, 2003, p. 175.

la filosofía como la gran empresa de la *Bildung* de la conciencia, es decir, de la experiencia que la conciencia padece en la historia y en la que se configura paulatinamente su emancipación, desde la conciencia como conciencia sensible, pasando por la autoconciencia, la razón teórica y práctica, el espíritu ético, ilustrado y moral, la religión, hasta el saber absoluto. Pero al mismo tiempo estas figuras están atravesadas por puntos de vista que no se dejan fijar en una teoría definitiva, sino que van a reaparecer y a ser analizadas y expuestas en una perspectiva sistemática e histórica más diferenciada, más consistente y más simple. Pero será el Hegel de las «Lecciones de Berlín».

El tema del arte en la *Fenomenología* reviste las características acabadas de señalar. El arte aparece en ella como una necesidad de la racionalidad en su formación histórica. En tal sentido, el arte es concebido ya como una necesidad absoluta y no sólo contingente, pero al aparecer indisolublemente unida a la religión. Esta concepción entra en conflicto con la realidad del arte en la cultura moderna del espíritu, racionalista y secularizada. El arte cumple ya la tarea histórica de elevar a la conciencia espiritual el mundo humano interno y externo, de hacerlo intuitivo y comunicable para que el hombre, su espíritu, se reconozca en ello como en lo suyo; pero su arraigo en la religión como su lugar natural deja fuera de su concepto una gran historia del arte no comprometida con la representación de lo divino como lo más sagrado y sustancial para el hombre. En una palabra, la *Fenomenología* concibe ya una filosofía de la religión a la que pertenece el concepto del arte, pero no concibe todavía una filosofía del arte en cuanto tal. No obstante, el concepto del arte en la *Fenomenología* vale por sí mismo, sobre todo, porque, con el concepto de religión del arte, el arte alcanza el concepto absoluto del arte, es decir, del arte libre, que merece y requiere la atención de la filosofía.[7] Aunque es un arte que tiene condiciones históricas y culturales precisas que ya no son las nuestras, gracias a nuestra conciencia histórica, podemos hacer mediaciones reflexivas para hacer de tal arte, arte para nuestro presente. Los contenidos de pensamiento que hizo intuibles fueron tan decisivos para constituir una humanidad de conciencia individual y

7. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción de W. Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 409 ss.

acciones autónomas, que su sello religioso, mitológico en este caso, no se deja neutralizar en un pasado de mero interés para la erudición filológica e histórica, sino que sus intuiciones resisten como un patrimonio que en vez de lastrar la humanidad en la que nos reconocemos, le sigue liberando horizontes para su reflexión actual.

El puesto del arte en el desarrollo del espíritu de la religión

El concepto de religión es ser religión revelada, donde Dios mismo se revela como espíritu y en figura espiritual, y su espíritu está puesto en la autoconciencia universal que es su comunidad. El espíritu de la religión es un movimiento universal e histórico cuya doctrina desarrolla la *Fenomenología* en el capítulo VII en la siguiente síntesis:

> Si, por tanto, la religión es el acabamiento del espíritu, en el que los momentos singulares del mismo, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, *retornan* y han *retornado* como a su *fundamento*, constituyen en conjunto la *realidad que es allí* de todo el espíritu, el cual sólo *es* como el movimiento que diferencia y que retorna a sí de éstos sus lados. El devenir *de la religión en general* se contiene en el movimiento de los momentos universales [...] El espíritu total, el espíritu de la religión, es, a su vez, el movimiento que consiste en llegar, partiendo de su inmediatez, al *saber* de lo que él es *en sí* o de un modo inmediato y en conseguir que la *figura* en que el espíritu se manifiesta para su conciencia sea completamente igual a su esencia y se intuya tal como es.[8]

La religión ha sido una de las formas bajo las cuales el espíritu humano ha llegado a su perfección, pues en su movimiento e interacción, no sólo se han formado su conciencia y su autoconciencia, su razón y su mundo espiritual, sino que, unificados estos momentos en un mundo de la vida y una cultura sellados por el espíritu de la religión, ésta le ha dado al espíritu realidad y eficacia históricas.

El espíritu como espíritu religioso en sus realidades opera en las figuras históricas de la religión, en las cuales podemos reco-

8. *Ibíd.*, p. 398.

nocer cómo se sabe el espíritu en ellas como su objeto. La primera forma es la de la conciencia de la religión natural; el espíritu es aquí conciencia que se percibe en la figura natural e inmediata, en los poderes y las figuras de la naturaleza, y corresponde al espíritu universal del oriente. Hegel incluye bajo este espíritu religioso las figuras de la religión donde lo divino se capta como esencia luminosa, como planta y animal en los panteísmos de la India, y como la religión del artesano, donde la más representativa es la religión del antiguo Egipto. En sus representaciones de lo divino, la religión del artesano unifica la figura natural y la figura autoconsciente que es la figura humana, pero aparecen en una pugna insoluble entre la oscuridad del pensamiento y la claridad de la exteriorización. El lenguaje del espíritu de esta religión alcanza a ser el de una sabiduría profunda, de comprensión exclusiva de los sacerdotes e iniciados, pero queda cerrado si se lo compara con el lenguaje poético de la fantasía intuitiva y libre de una mitología como la del politeísmo de la religión griega.[9] El límite de la religión natural reside en la discordancia entre la forma como se piensa lo divino y superior, y las formas de lo inferior a que queda relegada en su exteriorización al ser representada. Para un espíritu autoconsciente, la forma superior pierde su genuina significación en esta relegación, pues formas tan naturales pertenecen sólo superficialmente a una verdadera representación de la espiritualidad de lo divino.[10]

El espíritu de la religión tiene una segunda forma en la religión del arte. El espíritu tiene aquí la forma de la autoconciencia y se sabe como su objeto en la figura de la naturaleza superada o del sí mismo. Lo divino y espiritual queda elevado aquí a la forma del sí mismo, gracias a la conciencia que lo concibe como producto suyo. Piensa lo divino con una individualidad y una determinidad tales, que queda ajustada a su espiritualidad la figura humana en que se lo representa y pone en obra en el arte. En esta obra suya, contempla la conciencia lo divino, pero en cuanto es su obrar, esto divino espiritual es el sí mismo.[11] Ésta es la religión de la Grecia antigua, cuyo contenido especulativo culmina en una concepción de lo divino como autoconciencia que

9. *Ibíd*., p. 407.
10. Cfr. p. 402.
11. Cfr. p. 400.

va más allá del arte, lo divino como el sí mismo absoluto. Este pensamiento, mientras se mantenga en el espíritu de la religión, ya no puede ser abordarlo debidamente en la religión del arte, sino que sólo podrá ser adecuadamente concebido en la religión revelada o religión del espíritu. Pero en el espíritu de la religión revelada, cuando el cristianismo pasa de religión a ser una cultura del pensamiento desacralizado, este espíritu del cristianismo pasará del Dios representado de la fe al Dios pensado de la pura racionalidad, como ocurre en la figura moderna de la conciencia desgraciada de la Ilustración, donde la racionalidad científica y filosófica pasa al primer plano, y la metafísica queda relegada a la actitud natural. La formación del espíritu humano que antes proporcionó la religión, y en ella el arte, pasan ahora a la esfera privada, y de fundar sustancialmente el *ethos*, pasan a cultivar el juicio de la reflexión.

La religión del arte o *Kunstreligion*

Para la conciencia del espíritu, éste se eleva aquí a la forma de la conciencia misma, a la que hace surgir ante sí como actividad autoconsciente. Si en la religión natural el artesano hacía un trabajo sintético, de mezcla de formas extrañas del pensamiento y de la naturaleza, el artesano es ahora artista, trabajador espiritual.[12] Hegel no emplea aún en la *Fenomenología* el concepto de «la circunstancia del mundo» que emplea en su posterior filosofía del arte para compendiar las condiciones históricas que le dan su fundamento al arte de una época, y poder comprender así su influjo en la configuración del *ethos* de su humanidad, pero así se debe entender la pregunta que se hace aquí Hegel por el espíritu *real* que supone la religión del arte. Tiene que existir ya el espíritu ético que es tanto como el espíritu verdadero, pues es un espíritu que se ha arrancado ya a la sustancialidad universal de lo singular, y ya es conciencia que se sabe individual y obra propia. Mundo ético no puede darse mientras rige el incesante devorarse de clanes que se odian y se sojuzgan en castas, pues éste es sólo un orden aparente donde no existe el constituyente básico del mundo ético, la libertad universal de los individuos.

12. Cfr. p. 408.

El mundo ético ocurre cuando el espíritu real o «la circunstancia del mundo» para una comunidad es la de estar constituida como pueblo libre. Esta libertad no es todavía la libertad del Estado de derecho, la libertad legal, sino aquella libertad de individualidades sustanciales donde «la costumbre constituye la sustancia de todos, cuya realidad y existencia saben todos y cada uno de los singulares como su voluntad y su obrar».[13] La religión del arte es la religión del espíritu del mundo ético, es la bella religión de un pueblo que todavía es comunidad viva, y en ello reside su fortaleza espiritual, no en el poder y la legalidad del Estado, justamente la nueva «circunstancia del mundo» o el nuevo espíritu real donde sucumbe el mundo de esta humanidad. El mundo ético es el espíritu de la Grecia antigua, la Grecia de la época heroica y pionera que la poesía, sobre todo el *epos* y el drama, mostraron en su ascenso y su hundimiento, como lo atestigua ya la comedia. Es la Grecia antes de la irrupción de la sofística con su racionalidad política y filosófica, donde pueden proseguir tanto la religión como el arte, pero ya no hay piso espiritual real para una formación sustancial del espíritu que provenga de una religión como religión del arte. En la época de la *polis* organizada constitucionalmente y de la racionalidad filosófica, la racionalidad de la religión del arte es ya una racionalidad del pasado. Platón no hubiera podido hablar tan prosaicamente del arte, si éste hubiera sido todavía la religión del arte de la Grecia original.

Pero la religión del espíritu ético no es la de un pueblo de un mundo idílico; su movimiento dialéctico consiste en una dura experiencia de autoconocimiento. Su verdad no reside en que refleja una realidad en la que cada quien tiene su lugar y su satisfacción en ello, tal como lo impone el poder ancestral de la costumbre, sino en que conduce al descubrimiento del sí mismo y de la propia individualidad, que en la quietud y la certeza de la tradición quedan sin la verdad que los pone ante sí: «Puesto que el pueblo ético vive en la unidad inmediata con su sustancia y no tiene en él el principio de la singularidad de la autoconciencia, su religión sólo aparece en su perfección allí donde *se destaca* de su *subsistencia*».[14] Los soportes históricos de la subsistencia de

13. *Ibíd*.
14. *Ibíd*.

la sustancia ética son, por una parte, la quietud inmutable de la costumbre, una confianza inmediata en la sustancia que no casa con lo que para la autoconciencia es una necesidad absoluta, el movimiento. Por otra parte, una organización comunitaria que afirma a cada uno en derechos, deberes y estamentos, de modo que su obrar coopera al todo; la satisfacción del singular con su posición y su lugar no deja captar todavía el pensamiento ilimitado del libre ser sí mismo; en esta organización no hay de por sí negatividad para el conflicto, que es lo que hace brotar la confianza en sí y la certeza de sí mismo, que saltan retadoras cuando la individualidad es vulnerada u ofendida. La subsistencia frente a la cual el pueblo ético tiene que erguirse para que la religión del espíritu ético aparezca en su perfección es esta simplicidad de vida de un espíritu cierto de sí; en este modo de vida, el pueblo no puede dar por sí solo el principio de la singularidad de la autoconciencia, sino que el espíritu de la religión es lo que impulsa las individualidades en situaciones concretas, a la conciencia de sí y de su libertad, y es lo que el arte pone para la representación del pueblo en sus obras. Lo ético propiamente dicho se alcanza con la libre autoconciencia, con la individualidad que ha entrado en sí, pues sólo bajo estas condiciones ese mundo ético se convierte para ella en su destino. Para describir la autoconciencia del espíritu ético, Hegel emplea expresiones que, en esa historia pensada de la formación de la conciencia que es la *Fenomenología*, corresponden sólo a realidades de un instante. La individualidad propia del mundo ético es una individualidad de «absoluta ligereza», es una individualidad que disuelve en sí, como de un tajo, la fijeza del mundo de la vida de su comunidad, y lleva al culmen «la alegría ilimitada» y el «más libre goce del sí mismo». Es una individualidad naciente, de hondo contraste con la densa y lastrada individualidad de una conciencia como la moderna. Y sin embargo, a pesar de esta frescura y esta «simple certeza de sí» que constituyen su sustancialidad ideal, es igualmente la ambigüedad de la quietud propia de la verdad y la subsistencia de lo ético, que tiene que perecer con estas individualidades: «pues la verdad del espíritu ético todavía sigue siendo primeramente esta esencia y esta confianza sustanciales en las que el sí mismo no se sabe como libre singularidad y que, por tanto, se va a pique en esta interioridad o en el liberar-

se del sí mismo».[15] Son individualidades que tienen su raíz en lo más hondo de la sustancia y la confianza del pueblo, pero son las que la quebrantan y sucumben; son individualidades inscritas en el espíritu común, el medio que hace de urdimbre entre los extremos inconsistentes, pero son las individualidades que pasan al extremo de la autoconciencia y captan justo en ello, en esta polarización, su esencia; son individualidades más de acción que de reflexión. Para nosotros y nuestra formación, estas individualidades que reconocemos en los caracteres de la escultura, la épica, la tragedia y la comedia de la Grecia antigua, son «el espíritu cierto dentro de sí, que se duele de la pérdida de su mundo»,[16] pero en ellos, al ver que su esencia surge al elevarse de la realidad dada a la pureza del sí mismo, reconocemos el espíritu que ha llegado hasta nosotros, el espíritu productivamente negativo. Para este espíritu, al que lo mueven la libertad y la conciencia, ya no hay nunca realidad tan plena que lo aquiete.

Este efecto de formación de conciencia individual de la religión del arte es lo que lleva a Hegel a aseverar que sólo en una época así se produce «el arte absoluto».[17] Es una ubicación clave en la historia de la formación del espíritu. Antes, dice Hegel, el trabajo del espíritu es instintivo, su conciencia está sumergida en los afanes de la existencia, sin la libertad ética del sí mismo que caracteriza la actividad libre del espíritu que trabaja para sí. Con el arte absoluto, «el espíritu va más allá del arte para alcanzar su más alta presentación».[18] Con el arte absoluto que es la religión del arte, el espíritu, la conciencia humana, no sólo es ya sustancia nacida de sí misma, sino que se representa en la obra de arte como obra suya y como el espíritu mismo. En la obra de arte, que ahora es la figura de lo divino en la figura humana como su figura natural, el espíritu, no sólo se alumbra desde su concepto, sino que tiene su concepto como figura. El arte de la Grecia antigua es arte absoluto, porque en sus figuras y en sus caracteres, «el concepto y la obra de arte creada se saben mutuamente como uno y lo mismo».[19] En este arte, en el cual los caracteres humanos y divinos son más decisión que reflexión, se co-

15. *Ibíd*., p. 409.
16. *Ibíd*.
17. *Ibíd*.
18. *Ibíd*.
19. *Ibíd*.

pan sin residuo el significado y la forma, la intuición y el pensamiento. Es arte absoluto, porque aunque fue religión del arte para el pueblo de la Grecia antigua, queda ya como arte libre para nosotros. Es un arte cuyo espíritu *real* y su poder ético han quedado en el pasado, pero las verdades sobre lo divino y lo humano, en las cuales esta religión del arte penetró intuitivamente de modo tan radical, son verdades con las que nos podemos seguir confrontando, gracias a las mediaciones que puede practicar hoy nuestra reflexión. Con este arte absoluto, el espíritu «va más allá del arte», porque en cuanto actividad del concepto, es un arte que hace surgir al espíritu como objeto, lo hace surgir como «forma pura» para el pensamiento: «Esta forma es la noche en la que sustancia es traicionada y se ha convertido en sujeto; de esta noche de la certeza pura de sí mismo resurge el espíritu moral como la figura liberada de la naturaleza y de su ser allí inmediato».[20] Que el espíritu moral se escinda ya de la naturaleza pone al pensamiento como negatividad frente a la sustancia; su ser ya no puede ser ley oscura sin más, sino que frente a ella se alza ahora la actividad individual de la conciencia. La «traicionera» conversión de la sustancia en sujeto es una figura especulativa para entender la apertura sin retorno en que la religión del arte pone a la conciencia: la empujará a pensar el espíritu como forma pura, aunque para ello tendrá que escindirse también del arte.

No se puede emplear en la *Fenomenología*, sin forzarlo, el concepto del ideal, un concepto que Hegel empleará luego en su filosofía del arte, para entender cómo logra éste darle existencia y vitalidad a la idea, cómo la involucra en la historia de la cultura humana dándole la configuración sensible que la hace inmediatamente intuitiva y eficaz. Pero no se puede pasar por alto este sentido del ideal, cuando Hegel cierra la exposición introductoria sobre la religión del arte, para indicar cómo esta le da existencia al espíritu. Hegel habla aquí de la existencia del concepto puro, «en la que el espíritu ha huido de su cuerpo», es decir, una existencia donde el espíritu es espíritu puro y genuino, en un individuo.[21] Las individualidades de las obras del primer gran arte griego son, según este punto de vista, individuos elegidos por el espíritu como receptáculos de su dolor; son su *pathos*. El

20. *Ibíd*.
21. Cfr. p. 410.

espíritu es en ellos lo universal y su potencia, sufren su violencia, pero como individuos resueltos son también la potencia negativa que la sojuzgan; siendo individuos plenamente configurados, son la fuerza inalienable del espíritu luchando con la esencia no configurada. Por ello, la religión del arte se convierte en maestro de obra, en artista: de la esencia no configurada toma de las pasiones humanas la materia peculiar para sus dioses. En el arte del espíritu de la religión de los antiguos griegos, el espíritu convierte el *pathos* en su materia, se da en él contenido: «esta unidad surge como obra, como el espíritu universal individualizado y representado».[22]

Las formas del pensamiento de lo divino y de la vida religiosa en la religión de arte

La religión del arte como la época del arte absoluto es un concepto que debe ser entendido como concepto especulativo. Su énfasis recae en la formación que aporta para la conciencia. Al producirse bajo el espíritu ético, la religión del arte pertenece ya al espíritu verdadero; conoce el principio de la pura individualidad de la autoconciencia y, por ello, el hilo conductor de su dinámica espiritual es el devenir humano de la esencia divina. La religión del arte abarca un amplio espectro de las formas del pensamiento de lo divino y de la vida religiosa. Hegel las expone en tres momentos de realización del ser obra: la obra de arte abstracta, la obra de arte viviente y la obra de arte espiritual. La obra de arte abstracta es el primer paso de la religión del arte para darle figura al espíritu y para poner en ella el obrar y la autoconciencia que lo caracteriza; es la primera imagen que los dioses reciben en la estatua. Ésta es la obra del artista, la crea la conciencia y la producen sus manos para darle al dios figura singular. Es obra, porque mirada desinteresadamente por él como artista o como contemplador, y sólo por la forma como aparece, hay que declararla como animada en ella misma.[23] La ganancia espiritual con la producción de la obra consiste en lo siguiente: en el primer pensamiento de lo divino, «la *esencia* del dios es la

22. *Ibíd*.
23. Cfr. p. 412.

unidad del ser allí universal de la naturaleza y del espíritu autoconsciente»;[24] dios como singular es un elemento y un poder de la naturaleza, pero su realidad autoconsciente es un espíritu del pueblo singular. Al darle al dios imagen singular, hay una transfiguración de la esencia oscura de la naturaleza en pensamiento, que es autoactividad. La base del artista para su obra es el pensamiento de las cosmogonías:

> La esencia caótica y la embrollada lucha libre del ser allí de los elementos, el reino no ético de los titanes, son derrotados y empujados hacia el borde de la realidad que se ha hecho clara, hacia los turbios límites del mundo que se encuentra y se aquieta en el espíritu. Estos viejos dioses, en los que primeramente se particulariza la esencia luminosa en maridaje con las tinieblas, el Cielo, la Tierra, el Océano, el Sol, el ciego fuego tifónico de la Tierra, etc., son sustituidos por figuras que sólo tienen ya en ellas la oscura resonancia que recuerda a aquellos titanes, y no son ya esencias naturales, sino diáfanos espíritus morales de los pueblos autoconscientes.[25]

En la obra del artista, estos poderes originarios, oscuros y temibles, se convierten en pensamientos de lo divino que exaltan la autoestima del pueblo.

Pero la obra no se puede quedar, por ello, sólo como cosa. Tiene que completarse con otro elemento de su existencia que es el lenguaje para que la estatua tenga vida en la comunidad: «el dios que tiene lenguaje como elemento de su figura es la obra de arte animada en ella misma». Gracias al lenguaje, en principio oracular y poderoso, luego interpretable por el individuo que lo consulta, la estatua «es *puro pensar* o es la devoción cuya *interioridad* tiene al mismo tiempo *ser allí* en el himno».[26] La ocasión del himno la pone la reunión de la comunidad en el culto. La importancia del devenir humano de la esencia divina tiene en la estatua su primera figura, pero en esta obra de arte, el sí mismo del espíritu es todavía esencia universal y potencia dominadora en la que desaparecen los singulares. La conciencia de éstos es lo que configura el segundo aspecto de la religión del arte, la obra de arte viviente.

---

24. *Ibíd.*, p. 411.
25. *Ibíd.*
26. *Ibíd.*, p. 413.

No puede darse obra de arte viviente sin un espíritu real, sin unas condiciones espirituales como las del mundo de la vida del pueblo ético, el pueblo que se aproxima a su dios en la religión del arte. El pueblo ético es la comunidad de un pueblo libre, para la cual el Estado es la ley de sus costumbres y los derechos y deberes que cada uno tiene en su estamento. En un pueblo así, el culto de su religión ya no es un culto en el cual lo único que los restituye como fieles es la conciencia de que ellos son el pueblo de su dios, que les asegura su subsistencia y su sustancia simple. En este sentido, el culto de la religión del arte carece ya de la profundidad de esa existencia simple en que se vive en la religión natural, pero su manifestación es algo que resulta grato a la conciencia; ya no es el culto de la conciencia de un pueblo reprobado, sino de un pueblo cuyo sí mismo se reconoce en la sustancia de su modo de vida. De su culto procede una conciencia satisfecha, y dios es un espíritu instalado como en su morada en dicha conciencia.[27] Al goce de este espíritu religioso pertenecen dos extremos. El primero de ellos es el goce místico del tropel báquico. Hegel lo describe como «el tumulto indomeñado de la naturaleza en la figura autoconsciente»; son «mujeres delirantes»[28] de una autoconciencia todavía de misterios —Ceres y Baco—, pero todavía no del misterio de otros dioses, dioses superiores por el momento esencial de individualidad que encierra su autoconciencia; es el entusiasmo del sí mismo todavía fuera de sí. El otro extremo es la contención a esta ebriedad del dios, pues se torna objeto y afronta este entusiasmo con otra obra perfecta, pero ya no como la estatua carente de vida, sino como un sí mismo viviente, como el bello atleta y gimnasta completo. «Un culto así es la fiesta que el hombre se da en su propio honor»;[29] no es todavía el espíritu que adopta esencialmente figura humana, pero es un culto que sienta el fundamento para esta revelación: «el hombre se coloca a sí mismo en vez de la estatua como una figura educada y elaborada para un movimiento perfectamente libre»; es un triunfador entre otros competidores, pero es «una obra de arte viva y animada que une a su belleza la fuerza y a la que el ornato con que ha sido honrada la estatua se

27. Cfr. p. 418.
28. *Ibíd*., p. 419.
29. *Ibíd*., p. 420.

le concede como premio a su fuerza y el honor de ser entre su pueblo la más alta representación corpórea de su esencia, en vez del dios de piedra».[30] En la bella corporeidad del gimnasta, el sí mismo es la esencia espiritual; es sin duda el honor de una población determinada, pero su pueblo no es ya el pueblo particular y local, sino el pueblo consciente de la universalidad de su existencia humana, cifrada en la libertad de su *ethos*. Una vez más es el lenguaje el elemento perfecto en el que la interioridad y el exterior se corresponden, y su contenido se hace claro y universal. Es el lenguaje en el cual configura la obra de arte espiritual.

El lenguaje de la épica, la tragedia y la comedia es la morada o el panteón «de los bellos genios nacionales», ahora reunidos como los espíritus de un pueblo consciente de su esencia, y por el espíritu de su modo de vida, con la intuición pura de sí mismo como humanidad universal.[31] No se trata aún del Estado de un orden legal y permanente, sino de la primera universalidad que emerge de la individualidad de la vida ética; su comunidad no se unifica bajo el poder abstracto de una constitución, sino sobre acciones para una ventaja común: es más «una agrupación de individualidades que la dominación del pensamiento abstracto, que arrebataría a los singulares su participación autoconsciente en el querer y en el obrar del todo».[32] La epopeya es la obra de arte que lleva la sustancialidad del mundo ético a la representación; lo determinante ya no es el culto sino el obrar de sus individualidades. Estas individualidades se reúnen bajo el mando supremo de uno, más que bajo su suprema autoridad; son alianzas honrosas pero precarias, pues su vínculo es una relación amistosa que es exterior; son alianzas de «sustancias universales de lo que *en sí* es y hace la esencia *autoconsciente*».[33] La epopeya es el lenguaje primero que encierra este contenido universal, pero no como universalidad del pensamiento, sino como totalidad del mundo, tal como lo eleva a representación el aeda singular, quien es el que lo engendra y lo sostiene. El *pathos* del aeda ya no es la fuerza natural aturdidora, sino «Mnemosine, la introspección y la interioridad» de la existencia inmediata anterior, que ahora

30. *Ibíd*.
31. Cfr. p. 421.
32. *Ibíd*., p. 422.
33. *Ibíd*.

sólo narra como «boca del pueblo», pues su prestancia no es él, sino que se debe a su musa y su canto universal.

La gran realización del aeda en la epopeya es el entrelazamiento que hace del mundo de los dioses, el mundo de la universalidad, con la singularidad de los hombres: «El medio es el pueblo en sus héroes, los cuales son hombres singulares como el aeda, pero solamente hombres *representados* y, con ello, al mismo tiempo, *universales*, como el libre extremo de la universalidad, los dioses».[34] La epopeya compendia el mundo ético, las relaciones de los hombres y los dioses, y las de los dioses entre sí, pero el aeda se mantiene fuera, su lenguaje no es el lenguaje propio de la acción propia. Éste va a ser el lenguaje de la obra de arte espiritual en la tragedia, que para Hegel es «el lenguaje más elevado».[35]

En la tragedia se confronta la separación del mundo esencial y del actuante; entra al contenido y, por ello, su lenguaje deja de ser narrativo, y el contenido deja de ser representado, se convierte en acción: «Es el mismo héroe quien habla y la representación muestra al auditor, que es al mismo tiempo espectador, hombres *autoconscientes* que *conocen* y saben *decir* su derecho y su fin, la fuerza y la voluntad de su determinación».[36] A diferencia del lenguaje que en la vida cotidiana sólo acompaña externamente el actuar, el de los personajes trágicos es lenguaje de artista, lenguaje esencial de su interior y su *pathos*, por encima de toda contingencia. Es además lenguaje del arte, pues los caracteres son representados por hombres reales, que se revisten de la personalidad de los héroes y, por ello, les es esencial la máscara, para poder hablar con su lenguaje. Que el arte se muestre aquí como arte, pues su lenguaje ya ha dejado las interpelaciones en la conciencia de espectadores y actores cuando vuelven a lo suyo, es un indicio de que la tragedia pasa de culto a teatro, y que como arte no es eficaz espiritualmente sin la cooperación de la conciencia de los espectadores. Pero es el proceso de formación de la conciencia en autoconciencia: las individualidades del coro se convierten en conciencia espectadora, en los héroes se aprende a reconocer el derecho de los hombres, en las potencias las leyes

34. *Ibíd*.
35. *Ibíd*., p. 425.
36. *Ibíd*.

de lo divino. La tragedia muestra también el declinar de la individualidad. Los héroes que sólo reconocen la potencia suprema de lo divino van cediendo el paso a individualidades sólo por sus pasiones. La tragedia se convierte en una institución de la *polis*; en ésta, ya no hay condiciones para el pueblo ético.

La comedia es el final de la religión del arte. Hay ya en la *polis* demasiado pensamiento racional. En la comedia, dice Hegel, «la autoconciencia real se presenta como el destino de los dioses».[37] En el sí mismo de esta autoconciencia real, que es conciencia como conciencia singular, se delata ahora «la arrogancia de la esencialidad universal»; sin la máscara con que actúa, en su desnudez y su cotidianidad, actor y espectador son humanidades de la misma prosa. Para la comedia, los dioses y todo lo sustancial pasa al banquillo y, entre hombres, toda solemnidad queda desenmascarada. La comedia es teatro del teatro humano. El sí mismo singular, cierto de sí como esencia absoluta, es una fuerza negativa para la validez de los dioses. La conciencia singular es ahora la potencia absoluta. Ésta ya no es algo separado, como era antes la estatua, ni es algo apenas representado, como lo eran la corporeidad viva y bella de la epopeya, al igual que las potencias y los personajes de la tragedia; tampoco se siente ya acogida en la unidad que daba el culto. La potencia absoluta es ahora ella misma, su conciencia singular:

> Lo que esta autoconciencia intuye es que, en ella, lo que asume hacia ella la forma de la esencialidad se disuelve y abandona más bien en su pensamiento, en su ser allí y en su obrar [...] es, por ello, la ausencia total de terror, la ausencia total de esencia de cuanto es extraño, y un bienestar y un sentirse bien de la conciencia, tales como no se encontrarán nunca ya fuera de esta comedia.[38]

Si el hilo conductor del desarrollo de la religión del arte como concepto especulativo es el devenir humano de la esencia divina, el paso de la forma de la *sustancia* a la forma del *sujeto*, este final de gran comedia, es en efecto un triunfo de la conciencia, la conciencia feliz de ser hombre y ante todo hombre, tan distinta

37. *Ibíd.*, p. 431.
38. *Ibíd.*, p. 433.

de la conciencia infeliz de la cultura moderna, cuya revancha recurrente es la ironía. Hegel resume la ligereza de la conciencia que está en el fundamento de la comedia en la sentencia siguiente: «El sí mismo es la esencia absoluta».[39] Es un pensamiento que pertenece al espíritu real y existente, sin nada que hacer ya en el mundo ético de la religión del arte. El mundo que este sí mismo demanda es el del Estado de derecho, el del reconocimiento jurídico de la persona. Pero es también un pensamiento de emancipación de la conciencia que tampoco permite ya retorno a la religión natural. Es un pensamiento que constituye, por tanto, una de las premisas para el concepto de la religión revelada, cuyo concepto de lo divino es tan puramente espiritual como humano por su encarnación. Las otras premisas tienen que ver con el devenir del sí mismo como la esencia absoluta en las dos figuras de la conciencia en la filosofía antigua, la de la independencia del pensamiento de la conciencia estoica, y la de la conciencia escéptica.

39. *Ibíd.*, p. 434.

LA DIALÉCTICA Y LA TENTACIÓN ANALÍTICA. HEGEL EN CONTEXTO*

Miguel Giusti
Pontificia Universidad Católica del Perú

La oposición entre «dialéctica» y «analítica», cuyas raíces se hallan en Aristóteles, ha marcado la historia de la filosofía de manera casi paradigmática. La intuición aristotélica, según la cual el trabajo filosófico debería concebirse como una empresa metodológica diferenciada, que hace posible la estilización analítica pero sin olvidar su enraizamiento en un entorno dialéctico de más largo alcance, se vio expuesta continuamente a malentendidos y tergiversaciones. Uno de los más frecuentes malentendidos, cuya persistencia hasta nuestros días es también emblemática, ha sido negar la relevancia de la dialéctica, haciendo que la filosofía sucumba a la tentación analítica, es decir, que renuncie a su vitalidad en aras de una supuesta cientificidad.

Es bajo esta perspectiva que quisiera analizar en lo que sigue la concepción hegeliana de la dialéctica. Y lo primero que habría que destacar es la complicidad que muestra Hegel con Aristóteles cuando subraya las limitaciones del pensamiento analítico. En el § 38 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, leemos en un Agregado:

---

* En una versión primera y más extensa, este trabajo fue presentado como conferencia en el II Coloquio Franco-Peruano de Filosofía que se llevó a cabo en las ciudades de Estrasburgo, París y Tolosa en septiembre de 1991. Dicha versión ampliada ha aparecido publicada con el título «Análisis y dialéctica. Paradigmas de racionalidad», en *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dykinson, 2006, pp. 145-169.

> El análisis parte de lo concreto [...] El empirismo se halla en un error si piensa que al analizar los objetos los deja inalterados, pues en realidad lo que hace es convertir lo concreto en abstracto. Por ello, ocurre también que lo vivo es aniquilado, pues sólo lo concreto es viviente [...] En la medida en que el análisis permanece en el punto de vista de la separación, cabría aplicarle aquellas palabras del poeta: «Tiene las partes en sus manos, y sólo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual» [*Hat die Teile in ihrer Hand / Fehlt leider nur das geistige Band*].[1]

Hegel ilustra, como vemos, su crítica del «análisis» con una cita del *Fausto*. El pasaje es sabroso y conviene, por eso, citarlo en toda su extensión. Se encuentra en las escenas iniciales de la obra: Mefistófeles está suplantando a Fausto, en su gabinete de trabajo, ante un cándido alumno que acude al maestro en busca de lecciones de filosofía. Deseoso el joven de aprender «la verdad de las cosas en la tierra y en el cielo», Mefistófeles le sugiere en primer lugar estudiar la Lógica, en los siguientes términos:

MEFISTOFELES: Mein teurer Freund, ich rat'Euch drum
Zuerst Collegium Logicum.
Da wird der Geist Euch wohl dressiert,
In spanische Stiefeln eingeschnürt,
Daß er bedächtiger so fortan
Hinschleiche die Gedankenbahn,
Und nicht etwa, die Kreuz und Quer,
Irrlichteliere hin und her.
[...]
Zwar ist's mit der Gedankenfabrik
Wie mit einem Weber-Meisterstück,
Wo ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber hinüber schießen,
Die Fäden ungesehen fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt:
Der Philosoph, der tritt herein
Und beweist Euch, es müßt'so sein:
Das Erst' wär'so, das Zweite so,

1. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, en *Werke in zwanzig Bänden*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1969 ss., tomo 8, Agregado, pp. 109-110. Nótese que Hegel, como en otras ocasiones, modifica ligeramente la cita.

Und drum das Dritt' und Vierte so,
Und wenn das Erst' und Zweit' nicht wär',
Das Dritt' und Viert' wär' nimmermehr.
Das preisen die Schüler aller Orten,
Sind aber keine Weber geworden.
Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist heraus zu treiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt leider! nur das geistige Band.

DER SCHÜLER: Kann euch nicht eben ganz verstehen.

[MEFISTÓFELES: Le aconsejo, pues, mi caro amigo,
entrar primero en el Curso de Lógica.
Allí le peinarán debidamente el espíritu,
se lo calzarán en botas de tortura,
de suerte que se deslice con más tiento
por el sendero del pensar
y no se tuerza acá y allá
y se descarríe.
[...]
En realidad, la fábrica de pensamientos
es como la obra maestra del tejedor:
A un golpe de pedal se mueven mil hilos,
suben y bajan las devanaderas
corren invisibles los cabos, y un golpecito
sólo fragua miles de combinaciones:
Así también el filósofo aparece
y nos demuestra cómo se debe proceder:
lo primero tiene que ser así, lo segundo asá,
y de ahí se deriva lo tercero y lo cuarto,
y si no existiera lo primero y lo segundo,
no tendríamos nunca lo tercero y lo cuarto.
Así lo aprecian los discípulos por doquier,
pero ninguno ha llegado a ser tejedor.
Quien aspira a conocer y describir algo vivo,
busca ante todo desentrañarle el espíritu;
tiene entonces las partes en sus manos
sólo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual.

EL ALUMNO: Temo que no llego a entenderlo del todo.][2]

---

2. Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, en *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, edición de Erich Trunz, Munich: C.H. Beck, 1981, I. Teil, Studierzimmer, vv. 1.910-1.939. Cito la traducción española de Rafael Cansinos Assens, Madrid: Aguilar, 1973, en 3 tomos. Cfr. III, p. 1.323.

Mefistófeles centra su atención en la metáfora del tejido, la cual, como sabemos, fue entre los griegos el motivo originario al que aludía la palabra «análisis», que fuera luego empleada para designar la operación de enlazar y desenlazar conceptos entre sí. Pero la comparación es en estos versos aún más sofisticada —más moderna—, pues de lo que se nos habla es de un telar y, respectivamente, de una fábrica de pensamientos: lo que en un caso es la compleja conexión mecánica de movimientos e hilos, lo es en el otro la trama coherente de las demostraciones.

Múltiples asociaciones podrían hacerse sobre estos versos, que los labios de Mefistófeles y la pluma de Goethe han dotado de exuberante densidad. Yo quisiera detenerme tan sólo en un motivo romántico, y de notoria actualidad —como la poseen, por lo demás, algunos otros motivos románticos—, a saber: en el acentuado contraste entre la ciencia y la vida o, como lo dice el mismo Goethe, entre la *lógica* y el *espíritu*. «Quien aspira a conocer y describir algo vivo, busca ante todo desentrañarle el espíritu; tiene entonces las partes en sus manos, y sólo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual» («Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben, / Sucht erst den Geist heraus zu treiben, / Dann hat er die Teile in seiner Hand, / Fehlt leider! nur das geistige Band»). La minuciosa descomposición efectuada por la fábrica de pensamientos sólo logra poner de manifiesto, y poner en ridículo, la vanidad de esa empresa. Su objeto, la vida, se le escapa de las manos, en las que retiene sólo los elementos aislados. El espíritu, como lo sugiere aquella imagen que nos ha sido transmitida desde Heine hasta Ryle, no llega a nacer de la máquina.

La palabra «análisis» no aparece en esta escena aun cuando, como hemos visto, son numerosas las imágenes que nos permiten evocarla. Es lo que hace precisamente Hegel en el pasaje que hemos citado de la *Enciclopedia*. Hegel asocia el análisis, de acuerdo con la tradición, a la operación lógica de separación y descomposición de una totalidad en sus elementos constitutivos —en sus determinaciones conceptuales— y considera, como Mefistófeles, que semejante operación cognoscitiva, tomada por sí sola, transforma, distorsionándola, la vida que supuestamente pretende captar. La referencia al empirismo, en la cita comentada, debe entenderse por eso sólo como un caso, entre otros muchos, en los que se pone en marcha el método analítico del conocer.

Pero, ¿a qué llama Hegel más exactamente «análisis»? y ¿en virtud de qué consideraciones metodológicas alternativas cree poder desautorizar o relativizar sus alcances? Pasemos, pues, a considerar con más detenimiento la relación prometida en el título de este ensayo, la relación entre *análisis* y *dialéctica*, tal como es comprendida y expuesta primeramente por Hegel.

I

En líneas generales, se puede decir que Hegel encuentra y reformula un doble juego de oposiciones en que se halla comprometida la noción de análisis: la oposición entre *análisis* y *síntesis* y la oposición entre *analítica* y *dialéctica*. Entre análisis y síntesis, entre *resolutio* y *compositio*, encuentra Hegel en los modernos —por ejemplo, en la definición cartesiana del método[3] o en la idea leibniziana de una *ars combinatoria*[4]— una relación de complementariedad, un mismo movimiento ascensional y descensional de descomposición y reconstitución de los conceptos, extraído del modo de proceder de las matemáticas y postulado como paradigma metodológico de la búsqueda de un fundamento último. Pero es sabido qué opinión le merece a Hegel esta fascinación que ejerce entre los filósofos modernos el modelo de la geometría. En el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*[5] hallamos un juicio severo sobre las insuficiencias de dicho método, así como sobre el profundo equívoco que encierra su aplicación a la filosofía. En lo que respecta a la primera oposición entre análisis y síntesis, Hegel rechaza, pues, el marco global que da sentido a su relación, tal como lo descubre entre sus contemporáneos. Si, como veremos luego, él mismo define el método de la filosofía como simultáneamente analítico y sintético, es

---

3. Cfr. René Descartes, *Meditationes*, II. Resp., en Charles Adam y Paul Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes*, París: Vrin, 1974 ss., tomo 7, p. 22.

4. Cfr. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria,* en: G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, edición de C.J. Gerhardt, Hildesheim - Nueva York: Georg Olms, 1978, tomo 4, pp. 27-104.

5. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1966, tomo 1, pp. 28 ss. Cfr. igualmente la Introducción a la *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968, pp. 49 ss.

porque otorga a ambas nociones un significado diferente o, más exactamente, porque establece entre ellas una relación de nuevo tipo, ausente en su definición habitual. De qué relación se trata, lo podremos entender si tomamos el segundo juego de oposiciones del que hablábamos hace un instante: la oposición entre *analítica* y *dialéctica*.

A este respecto, Hegel se considera a sí mismo un continuador de la obra de Kant, a quien llama explícitamente «predecesor» («Vorgänger») y «autoridad» («Autorität») en la materia.[6] Por cierto, Kant define a la dialéctica como la «lógica de la ilusión» o «de la apariencia» («die Logik des Scheins»),[7] la cual, en su forma originaria, «no corresponde en modo alguno a la dignidad de la filosofía».[8] Pero lo que a Hegel le interesa es sobre todo el hecho de que, en Kant, la metafísica se ha convertido en *lógica*, en lógica *trascendental*, dentro de la cual a la dialéctica le corresponde ocuparse de «*la objetividad de la apariencia* y la *necesidad de la contradicción* que pertenece a la *naturaleza* de las determinaciones del pensamiento».[9] En tal medida, Kant «ha puesto a la dialéctica en un lugar más alto»,[10] pues la ha diferenciado con claridad de esa otra dialéctica conocida por la tradición, que él llama «meramente lógica», y que consistiría, en su opinión, en un ejercicio elemental de descubrimiento y eliminación de errores o artificios de la argumentación.[11] De esta otra

---

6. G.W.F. Hegel, *Nürnberger und Heildelberger Schriften* (1808-1817), en *Werke in zwanzig Bänden*, *op. cit*., tomo 4, p. 406.

7. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1998, B 83-86, pp. 97-100.

8. Immanuel Kant, *Logik*, en *Werkausgabe*, edición de Wilhelm Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp, 1977, tomo VI, A 11, p. 438.

9. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, *op. cit*., p. 52.

10. *Ibíd*.

11. Véase la *Crítica de la razón pura*, *op. cit*., B 353-355, pp. 299-300, donde Kant mismo advierte que la ilusión de la dialéctica trascendental, a diferencia de la dialéctica meramente lógica, es constitutiva de la razón misma y, por ende, irremediable: «En efecto, nos las habemos con una ilusión natural e inevitable, que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos. La dialéctica lógica sólo tiene, en cambio, que habérselas, para resolver los sofismas, con un error en la aplicación de los principios o con una ilusión artificial que los imita. Hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado artificialmente algún sofista para confundir a la gente sensata. Se trata, más bien, de una dialéctica

dialéctica hablaremos más adelante. Por el momento, nos basta retener el hecho de que Kant separó estructuralmente el dominio de la certeza cognoscitiva del de la apariencia del saber; al primero lo designó con el nombre de *analítica* del *entendimiento*, y el segundo —él también constitutivo del pensar— recibió el viejo nombre de *dialéctica* de la *razón*. Hegel asumió esta distinción en virtud del carácter esencial atribuido por Kant a la dimensión antinómica de la razón y en virtud también del programa *lógico* de superación de la metafísica tradicional. No obstante, lo que en Kant hace las veces de un *límite*, en Hegel sirve para caracterizar un *programa* de la razón.

Ahora bien, para que la dialéctica deje de ser señal de una aporía y se convierta en promesa de su superación efectiva, es preciso que ella sea reformulada y redefinida con respecto al mismo doble juego de oposiciones en el que ha hecho su aparición. Esta operación consiste en modificar la relación kantiana entre análisis y síntesis de modo tal que la síntesis —la síntesis de la apercepción— se convierta en el motor del trabajo analítico mismo, haciendo posible el «automovimiento del contenido» con el que Hegel suele caracterizar al método dialéctico.

La *dialéctica* es redefinida, pues, por Hegel como *movimiento sintético inmanente al* análisis mismo. Esto, sin embargo, es tan sólo una declaración postulatoria que no da cuenta aún del sentido que poseen los términos así combinados, ni de la razón por la cual sería legítimo hablar aquí de movimiento. Vale la pena, pues, que nos detengamos a observar con más precisión en qué consiste esta tarea, ambiciosa y enigmática, que Hegel asigna al método de la filosofía.

Sea cual fuere la forma o el contexto de su aparición en las obras de Hegel, la dialéctica necesita siempre de un punto de partida, de un comienzo; de un *Anfang*. Para ser más exactos, necesita de un conflicto de puntos de partida. Porque, si por hipótesis, no hubiese más que *una* posición de indiscutible evidencia intrínseca, entonces no habría necesidad de mediación alguna —la dialéctica sería superflua. Técnicamente hablando,

---

que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección» (p. 300).

desde el primer capítulo de la *Ciencia de la lógica*, el comienzo se llama *Bestimmtheit* («determinidad»). La «determinidad» consiste en un *qué* específico, digamos: en la fijación de una posición, la cual, por definición, aunque no sea sino de modo implícito, excluye de sí justamente todo lo que ella no necesita para existir como posición. No importa, en realidad, de qué posición se trate, es decir, cuál sea su contenido: cualquier opinión, cualquier palabra, cualquier trazo son susceptibles de semejante caracterización, pues en todos los casos la determinidad es afirmada por medio de la diferencia con lo otro de sí misma. En el comienzo, al fijarse la posición, la diferencia no tiene por qué estar tematizada. Convertir a la diferencia —a la diferencia con otra u otras determinidades— en un *tema* equivale, en efecto, como dice Hegel, a establecer una *relación (Verhältnis)* entre las posiciones y, por tanto, a adoptar un punto de vista, una posición distinta y más compleja que aquella que constituía el comienzo. Para el comienzo mismo, basta sólo —más bien: *es necesario*— que emerja una posición en su positividad o en su inmediatez.

Percatarse de la diferencia implícita en la posición inicial, advertir su inmediatez, significa reconocer que la posición no era todo, que ella es relativa o que es *sólo una posición*. De este modo, se distingue, de un lado, aquello que en principio había sido afirmado de aquello que fue excluido de la afirmación y se distingue además, de otro lado, la posición primera inmediata, exenta de incertidumbre, de la nueva posición que reconoce su propia relatividad. Esta operación lógica, que en el vocabulario hegeliano —pero también en el de la filosofía crítica— se denomina *reflexión* (*Reflexion*), es en realidad trivial y puede verificarse constantemente en nuestros diálogos cotidianos. Cuando alguien da su opinión sobre un tema cualquiera, adopta, en el sentido indicado, una *posición determinada*, la cual en principio puede ser o no objeto de controversia. Si no lo es, se puede presumir que cuenta, en términos generales, con la comprensión o el asentimiento de los interlocutores. Pero ocurre con frecuencia que algún interlocutor manifiesta su desacuerdo, adoptando él también una posición al respecto. Para la posición inicial, que puso en marcha el diálogo, la posición discrepante es motivo suficiente para caer en la cuenta: 1) de que la posición adoptada había excluido otras perspectivas posibles y defendibles, y 2) de

que por ello mismo la posición inicial se convierte ella también en una perspectiva, diferenciándose así de la cosa con la que al comienzo se había identificado de modo inmediato. La reflexión, en este caso, consiste en un distanciamiento de la propia posición inicial, pero sin renunciar, por ello, necesariamente a la pretensión de dar cuenta del tema que ahora está ya *en discusión*.

La reflexión designa, pues, la doble relación existente entre las determinidades y entre cada una de ellas consigo misma y con las otras. Ella es el inicio de la dialéctica, pero por sí sola no es aún dialéctica. Porque no sería difícil, a decir verdad —ocurre de hecho en no pocos casos—, imaginar un conflicto de posiciones que se prolongase indefinidamente, una suerte de reflexión al infinito, en la que se reprodujese una y otra vez la controversia inicial sin avanzar en su solución. A ello se debe, entre otras cosas, que el mismo Hegel llame a la filosofía crítica, vale decir, a la filosofía guiada por el modelo del análisis, una «filosofía de la reflexión», pues ella habría fijado y perpetuado, en su opinión, las múltiples oposiciones descubiertas por el entendimiento. La dialéctica, en cambio, exige algún tipo de solución, de superación, del conflicto de la reflexión. En el ejemplo del diálogo, el conflicto se puede considerar resuelto cuando en el intercambio de argumentos se encuentra alguno que resulta convincente o plausible para las partes en disputa. Sin necesidad de abandonar sus puntos de vista iniciales, los interlocutores pueden acceder por vía argumentativa a un terreno común de mayor amplitud que englobe sus posiciones sin desfigurarlas.

Ahora bien, como se habrá notado ya, el ejemplo del diálogo, si bien puede ser ilustrativo, es también equívoco en este contexto. Hay, en el diálogo, dos rasgos constitutivos que no parecen condecirse con la dialéctica hegeliana: la diversidad de sus fuentes de inspiración, en primer lugar, y la forma consensual de su resolución, en segundo lugar. En cuanto a lo primero, es evidente que las posiciones, en un diálogo, no guardan entre sí, al menos en primera instancia, una relación lógica de implicación o de exclusión, como parecería ser indispensable en el caso de la dialéctica de Hegel. Pensemos por un instante, para que nuestro ejemplo sea más ilustrado, en los diálogos de Platón. Allí, en los momentos cruciales en los que el conflicto se hace manifiesto, ocurre con frecuencia que Sócrates cuenta una leyenda, relata un mito, propone una alegoría. No es que estos recursos estén

desvinculados del curso inmanente del diálogo —en tal caso, habrían impedido su continuación—; pero es claro que su pertinencia para el tema en disputa no se deriva de lo que acaba de ser expresado por un interlocutor, sino en todo caso de un horizonte de comprensión más vasto que puede servir, a ambos, de inspiración de múltiples maneras. En cuanto a lo segundo —a la forma de resolver el conflicto—, en el caso del diálogo, el desenlace está sujeto a la posibilidad de hallar un argumento que obtenga el asentimiento de los interlocutores sin que pueda tampoco hacerse valer la obligatoriedad de una demostración. La falta de necesidad lógica, en ambos casos, impone límites a la comparación entre el desenvolvimiento del diálogo y el mecanismo de automovimiento que Hegel espera del método dialéctico.

Para garantizar la *necesidad* del surgimiento y de la superación de la reflexión, Hegel debe imaginar, por lo tanto, un modo *inmanente* de producción de todo el proceso metodológico. A esto nos referíamos al decir que, para él, la síntesis debe convertirse en el motor del trabajo analítico mismo. En el marco relativo a los elementos de que se compone la reflexión, dicha función inmanente reposa sobre el concepto de *presuposición* (*Voraussetzung*). En efecto, Hegel advierte, no sin astucia, que toda determinidad inicial tiene la peculiaridad de ser, como veíamos ya, una *posición* (*Setzung*), pero de ocultarse además a sí misma su condición de posición; ella es siempre, en tal medida, *previa* (*voraus*) en un sentido lógico. Que se trate de una presuposición es, por eso, algo que no se puede reconocer sino en un segundo momento, esto es, cuando se ha logrado revertir el carácter previo de la posición. Intentar retroceder, por así decir, con el fin de eliminar la presuposición del primer momento, es imposible, pues siempre se deberá recurrir a un *algo* en que apoyarse y ese algo encerrará él mismo una nueva presuposición. De ser esto así, parece entonces posible imaginar una relación inmanente —«un automovimiento»— entre los conceptos determinados: la inmanencia estaría dada por el proceso mismo de recuperación de lo presupuesto, no por la intervención externa del investigador ni por libre asociación de conceptos, sino por la puesta de manifiesto de lo que había sido implícita pero necesariamente ocultado para iniciar el itinerario. Por ser presupuesto, el comienzo no puede dar cuenta de sí mismo más que por medio de la supresión de la presuposición; pero suprimir la presuposición quiere decir establecer aquella doble relación con-

sigo mismo y con el otro que habíamos identificado como la «reflexión». La novedad, en este último caso, reside en el hecho de que la reflexión es efectuada *a partir de* los conceptos determinados y de modo intrínseco.

Por esa vía, piensa Hegel resolver el problema del *origen* del dinamismo de los conceptos. Queda, sin embargo, aún por resolver la dificultad —la enorme dificultad— de establecer *el* punto de partida que permita desencadenar toda la serie, hilvanar todo el tejido de los conceptos, es decir, de establecer «¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?» («Womit mub der Anfang der Wissenchaft gemacht werden?»). Sobre este punto volveremos más adelante.

El segundo problema que habíamos detectado por comparación con el diálogo era la forma de solución del conflicto, conflicto que ahora podríamos considerar como autogenerado. Aun concediendo, en efecto, que la posición sea generada por el mecanismo de la presuposición, ello no es suficiente para establecer por qué o en qué momento se habría de producir una superación de dicha oposición, permitiendo así que se reinicie una vez más todo el proceso. Lo que Hegel pretende es bastante claro: quiere mostrar, *demostrar*, que la relación que conocemos como reflexión *se relaciona nuevamente consigo misma* o, para decirlo en términos menos solipsistas, que la oposición inicial puede ser captada desde un nuevo punto de vista que sería el punto de vista de *su unidad*. Por eso, caracteriza a la dialéctica como una *reflexión sobre la reflexión* (*Reflexion der Reflexion*). En virtud de esta operación metodológica, vemos aparecer una serie de conceptos que hacen las veces de unidad conceptual de las oposiciones iniciales y que nos revelan indirectamente cuán amplia era la gama de presuposiciones que había estado en juego en las posiciones dogmáticas de la disputa primera.

Dejo por el momento estos meandros por los que se está encaminando mi argumentación para recapitular lo que hemos venido analizando hasta aquí y para no perder de vista el tema central que anima a esta exposición. Frente al dilema en que se encuentra el paradigma moderno de la analítica del entendimiento —dilema que Goethe, y Hegel con él, ilustran por medio de la escena del drama citada al comienzo— y con el propósito de hacer emerger nuevamente la vida que se escurre entre los engranajes del análisis, Hegel asume la vieja, desacreditada, no-

ción de la dialéctica, asignándole la tarea de reconciliar entre sí, de modo inmanente, los múltiples puntos de vista constitutivos de la razón. Empleando los mismos recursos categoriales de Kant, pero modificando su interrelación, convierte Hegel a la dialéctica en un movimiento sintético de producción y resolución de las oposiciones del trabajo analítico. Se trata de una reflexión sobre la relación de reflexión desatada por el conflicto entre determinidades, conflicto hecho manifiesto gracias al mecanismo de la presuposición. Ahora bien, como vimos por la comparación con el diálogo, el proceso dialéctico, aun admitiéndose su autogeneración, afronta al menos dos dificultades cuya solución se expone a fundadas reservas: la determinación del punto de partida absoluto y la decisión acerca del momento y el modo de la superación del conflicto. Para tratar de iluminar estas dificultades, podría sernos de ayuda en este punto rememorar la constelación originaria en la que se produjo la distinción entre análisis y dialéctica. Volvamos, pues, por un momento la mirada a Aristóteles.

II

La determinación del papel de la dialéctica en Aristóteles ha dado lugar —como no podía ser de otro modo— a numerosas disputas en la tradición filosófica y es aún hoy un tema controvertido entre los especialistas. Fue Aristóteles, como sabemos, quien acuñó la diferencia terminológica entre *analítica y dialéctica* —entre *analítica y tópica*— en el marco de una reflexión sobre el método que, tras múltiples peripecias, se prolonga hasta la estructura categorial de la *Crítica de la razón pura* o, como hemos visto, incluso hasta la *Lógica* de Hegel. *Analítica* es el título que Aristóteles mismo otorga a la investigación sobre el método apodíctico de la ciencia que parte de premisas evidentes y se rige por reglas precisas de deducción e implicación. El método dialéctico, en cambio, es presentado como un arte más general de argumentación que, dando por sentada justamente la no evidencia, es decir, el desacuerdo entre los interlocutores acerca de un tema, recurre a fórmulas plausibles que logren crear un consenso.[12]

12. Cfr. Aristóteles, *Anal. pr*. I 1, 24a 10 ss.; *Top*. I 1, 100a 25 ss.; *Rhet*. I 2, 1.358a 1 ss., en *Aristoteles opera*, edición de Inmanuel Bekker, al cuidado de Olof Gigo, Berlín: Walter de Gruyter & Co., 1960.

En ambos casos se emplean *silogismos*, los cuales, de acuerdo con la definición aristotélica, son discursos (*logoi*) que permiten llegar, «a través de lo establecido (de lo *puesto*)» (*dia ton keimenon*), a «algo distinto de lo establecido (de lo *puesto*)» (*héteron ti ton keimenon*).[13] Lo que los diferencia es su punto de partida, la premisa (*prótasis*) del razonamiento silogístico: en el caso de la demostración científica (*apódeixis*), las premisas son principios (*archai*) que poseen evidencia y anterioridad con respecto a lo que de ellos se deriva[14] —ellos mismos no son, ni pueden ser, demostrables, sino son más bien el punto de apoyo de la demostración—; en el caso del silogismo dialéctico, en cambio, lo que hace las veces de premisa es sólo «éndoxon», «probabilis» («probable») —según la equívoca versión tradicional—, «plausible» —de acuerdo con una traducción que parece más adecuada (aunque no del todo satisfactoria). «*Éndoxon*» es, en efecto, aquella posición, para usar los términos de la definición del silogismo, que es compartida «por todos, por la mayoría o por los sabios»[15] y que constituye, en tal medida, una instancia, una dimensión o una presuposición en la que los interlocutores pueden reconocer un lugar común que les permita resolver su controversia. No es, pues, «probable» o «vero-*símil*» en el sentido de una evidencia de rango inferior con la que uno debiera contentarse en aquellos ámbitos en que no es posible aplicar los criterios analíticos, sino es más bien la instancia última de apelación de todos los discursos argumentativos —incluso aquellos que se refieren a los principios primeros—, instancia que se halla justamente «en la *doxa*».

La dialéctica, dice Aristóteles, es «un método a partir del cual podemos razonar (*synlogítsestai*) sobre todo problema que se nos proponga a partir de cosas plausibles (*éndoxon*)».[16] En términos generales, «razonar» consiste en hacer uso del mecanismo de la *presuposición* —en extraer *de lo establecido (de lo puesto) algo distinto de lo establecido* (*de* lo puesto)—, por medio del cual remitimos el saber inmediato a un saber subyacente que le está ligado de modo intrínseco. Pero lo propio de la dialéctica es que

13. Aristóteles, *Top*. I 1, 100a 25-27.

14. «La ciencia demostrativa se basa en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión» (Aristóteles, *Anal. post*. 2, 71b 20-22).

15. Aristóteles, *Top*. I 1, 100b 21-22.

16. *Ibíd*., 100a 18-20.

este razonamiento se lleva a cabo sobre un *problema* (*próblema*), es decir, sobre «una cuestión acerca de la cual o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno».[17] Para activar el método argumentativo de la dialéctica tiene que surgir, pues, previamente un «problema» en el sentido indicado, un desacuerdo de opiniones que haga indispensable, o deseable, la búsqueda del consenso. Esto significa, por cierto, que no todo es *de facto* objeto de dialéctica, porque hay muchas cosas sobre las que existe acuerdo, aunque sea tácito, y sobre las que no parece necesario debatir. Pero desde el momento en que se fija una posición determinada, manifiestamente discrepante con la de otros, se crea aquella situación problemática que demanda la intervención del método dialéctico.

Es este procedimiento metodológico el que Aristóteles parece hacer valer en sus investigaciones específicas. Difícilmente se podría decir, en cambio, que aplique en ellas, en sentido estricto, el modelo del silogismo apodíctico de los *Analíticos*. Al advertirnos, al inicio de la *Física*, de la *Ética* o incluso del libro G de la *Metafísica*, que el *movimiento*, el *bien* o el *ente* «se dicen de muchas maneras» (*polaxós légetai*), Aristóteles parece proponer como punto de partida la situación problemática característica de la puesta en escena de la argumentación dialéctica. Este punto de partida de la investigación, que tiene lugar en la *doxa*, es también *primero y anterior* (*próteron*), aunque en un sentido distinto al de las premisas: es «próteron pros hemás» («anterior para nosotros»); de aquí parte Aristóteles *en busca* de lo presupuesto, lo cual, por haber sido *presupuesto*, se revela como «próteron te physei», es decir, como anterior en el sentido lógico de las premisas y los principios.[18] Esta última anterioridad debe ser entendida, pues, como resultado del itinerario y el modo en que se produjo; es una anterioridad obtenida por medio de la resolución plausible de la situación problemática inicial.[19]

---

17. *Ibíd.*, 104b 4-5.

18. Cfr. Aristóteles, *Anal. post.* I 2, 71b 34-72a4.

19. Wolfgang Wieland ha mostrado en forma muy sugerente —y, por cierto, plausible— que Aristóteles practica él mismo una filosofía de tipo dialéctico, de modo que los principios que nos propone debieran ser interpretados como «topoi». Cfr. Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*.

Se trata, sin embargo, de un movedizo *problema* hermenéutico cuya solución compromete muchos aspectos de la obra de Aristóteles y que merecería un tratamiento más exhaustivo. Prefiero por eso dejar las cosas como están, para retomar el rumbo de nuestra reflexión general. Mi intención era averiguar si en el universo filosófico aristotélico, en el que se propone la distinción terminológica entre analítica y dialéctica, podíamos hallar algún apoyo para explicar las dos dificultades que afronta la concepción hegeliana de la dialéctica: el problema de sus fuentes de inspiración y el problema de la forma de solucionar el conflicto de posiciones. Por lo que hemos visto hasta el momento, podríamos decir que Aristóteles, en su reflexión sobre el método, no pretende en modo alguno eliminar el sustrato vital —el *contenido*— de sus estudios sobre las *formas* de razonar, sino por el contrario, considera a la *doxa* como el punto de partida del debate argumentativo y hace de ella la instancia última de plausibilidad en la solución de las controversias. El lugar de origen —la fuente de inspiración— de la dialéctica —*a fortiori* de cualquier otro método— es el contexto de vida de los interlocutores, el cual no puede ser *problematizado* más que a partir de los recursos que se hallan en él mismo a disposición de sus participantes. En el interior de semejante contexto, el método científico de la *analítica* aparece como una extrapolación formal, evidente y eficaz, por cierto, pero dependiente de un saber previo y común en el que ella resulta plausible.

De otro lado, en el desarrollo del diálogo, no hay reglas fijas o específicas que deban ser aplicadas al caso en discusión, sino hay más bien una pluralidad de actitudes, posiciones y motivos, enraizados en la tradición común, que pueden ser adoptados o asumidos por los interlocutores dependiendo de sus convicciones y, por supuesto, de su ingenio. Ello explica el parentesco entre la dialéctica y la retórica. La *búsqueda* (*héuresis*, la *inventio* latina) de los recursos —de los *topoi*—, el modo de su empleo e incluso el éxito de su puesta en obra —la producción del consenso— estarán siempre ligados a un contexto, sin poder eliminar del todo la contingencia de su realización. Hemos mencionado

---

Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

ya el ejemplo de los diálogos de Platón. Ellos representan, por así decir, una puesta en escena del arte de la dialéctica, que nos hace ver cuántos y cuán variados recursos pueden ser empleados en el transcurso de la discusión, cuántos y cuán inesperados rumbos puede ir tomando el diálogo, y cuán importante es, para su desenvolvimiento, la anámnesis del mundo de la vida que en último término le otorga plausibilidad.

III

Tras esta rápida revisión del modelo aristotélico de la tópica, volvamos a Hegel y tratemos de hacer más explícita la vinculación entre ambas concepciones de la dialéctica, así como sus relaciones con la analítica. Como ha podido constatarse, la dialéctica hegeliana reactualiza el programa aristotélico de la tópica en diversos sentidos, haciendo valer su capacidad generativa frente al formalismo de la tradición analítica. Al igual que Aristóteles, Hegel hace reposar el dinamismo metodológico sobre el fenómeno de la presuposición, mostrando que muchas de las oposiciones fijadas por la analítica poseen una validez sólo relativa; relativa al contexto presupuesto, en el que ellas adquieren, gracias a la reflexión sobre la reflexión, su verdadera dimensión. La dialéctica es puesta en marcha por el conflicto de determinidades. Pero la lógica de la presuposición obliga —en Hegel, no en Aristóteles— a desplazar la relación subyacente descubierta hasta dar, por así decir, con *la* estructura relacionante que explique a todas las precedentes. Todas las posiciones, todos los conceptos, deben hallar su lugar en esta ambiciosa reconstrucción lógica. Es verdad que, en cierta medida al menos, ésta es una genuina herencia tópica: en la medida en que se quiebra así el esquema tradicional de las diez categorías, que el mismo Kant asume sin cuestionar su origen, ampliándose el espectro de los «lugares» argumentativos o conceptuales en disputa. Pero si la multiplicación de los recursos categoriales o la explicitación de su génesis están asociados a la tópica, no lo está ciertamente la pretensión de establecer un nexo de *necesidad* entre *todos* ellos.

La dificultad principal de la dialéctica hegeliana, la causa de su desmesura, parece residir —una vez más— en la tentación *analítica*, es decir, en la tentación de someter a la filosofía a la

lógica de la necesidad. Esto es lo que se comprueba en la consideración de los problemas centrales que nos han servido de hilo conductor en el examen del método dialéctico: el problema del *comienzo* y el problema del *modo de resolución* del conflicto de posiciones. En cuanto al primero, hemos visto que Aristóteles emplea como punto de partida el contexto vital de la *doxa*, en el que —o también: del que— los interlocutores participan a través de sus múltiples creencias, opiniones o convicciones. A ellas nos remite Aristóteles al comienzo de sus escritos con la expresión impersonal «polachós légetai». No habiendo aquí pretensión alguna de suprimir el horizonte del que brota la empresa metódica, se podría decir que, en Aristóteles —como también en Platón—, la dialéctica no se desenvuelve en función de ella misma, sino en función de otra cosa que no es la dialéctica. Por eso, aun cuando el método dialéctico sólo pueda operar sobre la base —y sobre la noción— de la presuposición, Aristóteles no parece ver en el hecho del comienzo un *problema*, sino sólo eso: un hecho necesario para que el método se active, pero un hecho metódicamente irrecuperable.

Para la dialéctica hegeliana, en cambio, el *comienzo* es un problema crucial. Vimos ya, en la primera parte, que la reflexión sobre el carácter determinado de una posición, es decir, sobre las implicaciones de una determinidad cualquiera, le permite a Hegel hablar de una generación inmanente del proceso metódico: el «automovimiento del contenido». Pero dejamos abierta la cuestión de «cuál debe ser el comienzo de la ciencia». La cuestión está planteada *en singular*: se trata de *un* comienzo, mejor dicho, *el* comienzo, el único comienzo posible o el comienzo *necesario*. Y está planteada en términos formales: lo que se busca no es, en sentido estricto, el contenido implícito de una determinidad específica, sino la estructura formal subyacente a toda determinidad. Se busca algo paradójico: tematizar metódicamente la posibilidad misma del surgimiento —es decir: el *pre* (el *voraus*)— de cualquier presuposición. Por tal razón, el comienzo de la *Ciencia de la lógica* sólo puede consistir en «lo indeterminado» («das Unbestimmte»), a partir del cual se debe poder dar cuenta, por añadidura, del mecanismo que permita pasar de lo indeterminado a la posición de cualquier determinidad.

La paradoja metódica mencionada se expresa, desde el punto de vista sistemático, en la relación que guardan entre sí la

Fenomenología del espíritu y la *Ciencia de la lógica*. Es Hegel mismo quien nos advierte, en efecto, que si bien la ciencia no puede admitir presuposición alguna y debe empezar por «lo inmediato indeterminado» («das unbestimmte Unmittelbare»), su aparición como ciencia debe, sin embargo, simultáneamente *presuponer* (el término es también aquí «voraussetzen») el itinerario conceptual desplegado en la *Fenomenología del espíritu*.[20] Este itinerario, que Hegel considera una demostración («*Beweis*») y una «deducción» («Deduktion»)[21] del concepto de ciencia, debe ser presupuesto porque en él se recorre, bajo la lógica de un encadenamiento dialéctico necesario, «la *totalidad* de las formas de la conciencia no real» («die Vollständigkeit der Formen des nicht realen Bewubtseins»),[22] «la historia detallada de la *formación* de la conciencia misma de la ciencia» («die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewubtseins selbst zur Wissenschaft»),[23] es decir, la totalidad de las *posiciones* conceptuales determinadas, en el contexto cultural, o al menos en el contexto filosófico de la época. Es aquí donde aparecen la riqueza y la diversidad de contenidos del horizonte de la *doxa*, incluyendo su memoria histórica, y es por eso que la *Fenomenología* debe procesar todas aquellas *Gestalten*, sin excepción, con fin de acceder al punto de vista lógico del saber absoluto, es decir, a fin de neutralizar metódicamente la relevancia del mundo de la vida al momento de iniciar la reconstrucción científica de las relaciones entre los conceptos.

La pretensión de necesidad implícita en la noción analítica de la demostración se hace valer asimismo en el *modo de resolver* los sucesivos conflictos de posiciones generados dialécticamente. Respecto de este segundo problema o segundo punto de discrepancia entre Hegel y Aristóteles, hemos observado, mediante la reflexión sobre la reflexión, que la versión hegeliana de la dialéctica asegura poner al descubierto el punto de vista, supuestamente subyacente, de la unidad de las determinidades en disputa. El *modus operandi* es, sin duda, una herencia aristotélica en el sentido en que se trata de *buscar* (*invenire*) los *topoi* o los recursos argumentativos que permitan acceder a una instancia

20. Cfr. la introducción a la *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, p. 46.
21. *Ibíd*.
22. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 55.
23. *Ibíd*.

común que, por ser común, comprende en sí misma —y relativiza— a las posiciones inicialmente discrepantes. Pero lo que en Aristóteles se define, por contraste con la *demostración* (con la *apódeixis*), como *plausible* (*éndoxon*), en Hegel pasa a adquirir la forma *necesaria* de la demostración. «En los otros tipos de conocimiento —afirma Hegel—, la demostración constituye la expresión de esta interioridad. Pero, una vez que se separó la dialéctica de la demostración, se perdió en realidad el concepto de la demostración filosófica».[24] Si Kant, en efecto, al igual que muchos otros filósofos modernos, separó la dialéctica de la demostración —de la Analítica—, lo que Hegel pretende es no sólo reactualizar el programa dialéctico de Aristóteles, sino asignarle además la necesidad —la analiticidad— del paradigma moderno de la ciencia.

No obstante, es posible también, y hasta más plausible, tratar de interpretar la *Lógica* de Hegel, desde una perspectiva tópica, como una secuencia racional de situaciones argumentativas, generadas en el contexto de la historia de la metafísica occidental, y en cuyo encadenamiento se recurre a muy diversos *topoi*, comprensibles para un lector informado en dicha tradición.[25] Ésta ha sido, como sabemos, la clave de interpretación sugerida por Rüdiger Bubner en su libro *Dialektik als Topik*. De acuerdo con esta propuesta, podría leerse la *Ciencia de la lógica* como un programa de tópica sistemática enraizada en el mundo de la vida, del que forma parte la tradición filosófica misma. Así se recuperarían la diversidad y la riqueza de contenidos en las que halla su razón de ser el método que lleva el nombre de *dialéctica*, y se devolvería además al criterio de plausibilidad la función que le corresponde por oposición al criterio de la evidencia apodíctica. Todo lo cual equivale a prestar oídos al proyecto hegeliano de actualización de la dialéctica, aunque desoyendo por cierto su pretensión al identificar el método con el «curso de la cosa misma».

Pero no es, en sentido estricto, la plausibilidad de la filosofía hegeliana propiamente dicha lo que se trata así de sugerir, sino la plausibilidad de una tradición filosófica asociada a la dialéctica, que Hegel supo hacer fructífera en su controversia con el

---

24. *Ibíd*.

25. Cfr. Rüdiger Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

paradigma analítico de la modernidad. Si a lo largo de la historia de la filosofía, la dialéctica fue interpretada a la luz —y en función— de un proyecto de autonomización del método, con pretensiones de autotransparencia especulativa, en Aristóteles, en cambio, ella mantiene su vinculación al mundo de la vida y al horizonte de plausibilidad de los participantes en él, y se diferencia además del ideal del análisis deductivo, al que por otra parte incluye dentro de sí como una estilización metódica. En el seno de esta tradición, hay formas de distinguir el modelo cientificista de la racionalidad, que suele ser sobreentendido como ideal por defender o como ideal por cuestionar en muchos debates actuales, de un modelo más vasto, más «débil» se podría incluso decir, de racionalidad tópica, que no dispone de más referente de comprensibilidad que el que le otorga su raigambre vital y cultural. La discusión misma sobre la noción de racionalidad, es decir, la controversia acerca del sentido, los límites o las ilusiones de la razón, podría ser así interpretada como una discusión tópica, a través de la cual, gracias al genio y al ingenio de muchas voces contemporáneas discordantes, se prolonga el ejercicio del diálogo con la tradición que Aristóteles denominaba el arte de la dialéctica.

«NADA ES TAN SUTIL Y SORPRENDENTE COMO LA DIALÉCTICA DE LA FE». REFLEXIONES SOBRE LA DIALÉCTICA EXISTENCIAL DE KIERKEGAARD

Hans-Christoph Askani
Universidad de Ginebra

> Pero yo he dicho que esta tentación no puede ser alcanzada ni entendida por nosotros, sino que sólo la podemos ver desde lejos y reflexionar un poco sobre ella.
>
> MARTÍN LUTERO

Kierkegaard vinculó el método de la dialéctica —o el *proceso*, quizá incluso se podría decir la *experiencia* de la dialéctica— con la autocomprensión del existir humano. La misión, el riesgo de la existencia humana, no se realizaría sin una dialéctica que le fuera propia, tampoco podría «llevarse a cabo», ni siquiera sería divisable. Pero no es suficiente con decir: «sin consideración de una dialéctica que le sea propia, no podría hacerse justicia a la misión, al riesgo de la existencia humana». No se trata —en caso de que se trate de algo— de una determinación objetiva e intelectual, sino de la consumación de la existencia misma y de una dialéctica que sólo se descubre *en ella*, en esta consumación, como existencia humana, sin que ésta se «desplace» en su dialéctica, según Kierkegaard, traicionándose a sí misma en su aventura.

El hecho de que la reorientación del pensamiento hegeliano por parte de Kierkegaard está determinado decisivamente en la medida en que éste se matiza —se distancia— en relación con ella es algo que no puede ser pasado por alto. En qué medida él hace justicia a Hegel o cómo, en general, las dos interpretaciones de la dialéctica se relacionan son temas que no pueden ser investigados aquí. Me conformaré con seguir los pensamientos de Kierkegaard. Éstos se encuentran y son expresados en un lenguaje que quizá no debió llegar a ser sino poético para su dialéctica.

Para entrar en materia, ofrezco tres citas en las cuales, tal vez externamente o sólo como una insinuación, se bosqueja la dialéctica de Kierkegaard.

> La realidad, la existencia, es el momento dialéctico en una trilogía cuyo comienzo y su fin no están presentes para un ente que en tanto ente se encuentra en el momento dialéctico. La abstracción consolida a la trilogía.[1]
>
> Todo gira en torno a hacer absoluta la diferencia entre la dialéctica cuantitativa y la cualitativa. La lógica entera es dialéctica cuantitativa o modal, porque es todo, y el todo es invariablemente uno y lo mismo. En el ser-ahí está la dialéctica, por el contrario, en casa.[2]
>
> Existe siempre en los hombres el impulso, tan confortable como inquietante, por obtener algo auténticamente estable que pueda excluir a la dialéctica, pero eso es cobardía y falsedad en contra de la divinidad.[3]

La existencia es el momento dialéctico en una trilogía cuyo principio y cuyo fin no están presentes para el ente. Kierkegaard no dice qué «elementos» constituyen la trilogía. Pero tampoco es indispensable saber eso en este momento. Quizá sea suficiente conformarnos con saber que son el principio, el medio y el final. El proceso dialéctico no es concebido de modo que él sitúe los tres elementos en una relación coherente, de tal manera que en virtud de él mismo —o en él mismo— corresponda a cada momento un lugar propio. Más bien, ocurre que no se habla en absoluto de un proceso dialéctico. Asimismo, el comienzo y el final no se incluyen en la mediación dialéctica. Pero esta no-inclusividad, esta no-mediación, es el momento dialéctico que es la existencia misma. La dialéctica de la existencia es, entonces, la resolución del escollo del proceso dialéctico allí donde se

---

1. Søren Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, citado según la edición: *Gesammelte Werke in 12 Bänden*, edición de H. Gottsched y Chr. Schrempf, Jena: E. Diederichs, 1922 ss., tomo 6, p. 14.

2. Pap. VII A 84 (*Søren Kierkegaards Papirer*, I-XI, edición de P. Abraham Heiberg y V. Kuhr, Copenhague: Gyndenlal, 1909 ss.).

3. Søren Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, tomo 7, p. 191. Las tres citas son mencionadas por H. Diem, *Die Existenzdialektik von Søren Kierkegaard*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1950, pp. 5 ss.

trata de la existencia. Según Kierkegaard, este escollo, en tanto que asumido por la existencia, es el tránsito o el salto en toda dialéctica que merezca su nombre como algo radicalmente abierto, irresuelto e irresoluble.

Kierkegaard la llama dialéctica *cualitativa*. «En el ser-ahí la dialéctica está, por el contrario, en casa». Ahora, en la segunda cita no sólo se encuentra una diferencia provocativa —en la medida en que se dirige en contra de Hegel— entre cuantitativo y cualitativo con respecto al significado,[4] sino además el anuncio de que la diferencia mostrada aquí sería «hecha absoluta»; esto es, sólo por caminos indescriptibles e irrealizables se podría rozar el absoluto; no en la culminación del conocimiento dialéctico, sino en su cuestionamiento, en su desilusión, en su desplazamiento.

«Si tan sólo no existiera esta dialéctica», escribió una vez Kierkegaard, como si la dialéctica misma que involucra al hombre dentro de sí —cuando y en tanto que él se deja involucrar— manifestase al ser-ahí no dialéctico como su silueta, en la cual el movimiento infinito en que consiste lo existente se hubiese calmado. Pero de hecho, esto sería sólo una sombra —la renuncia al devenir dialéctico. «Existe siempre en los hombres el impulso, tan confortable como inquietante, por obtener algo auténticamente estable que pueda excluir a la dialéctica, pero eso es cobardía y falsedad en contra de la divinidad». Son interesantes los dos pares de palabras: «confortable e inquietante (impulso)» y «cobardía y falsedad (en contra de la divinidad)». Es evidente lo que Kierkegaard llama aquí «divinidad», lo que disuelve la particular limitación en la que la aflicción llega a ser confortable y en la que la confortabilidad se agota como inquietud, como si hubiera un más allá de este orbe, un evasor de su hermetismo, un nivel (¿?) del ente humano en el cual la inquietud y la carencia de ella fueran superadas simultáneamente. Ello se debería acreditar en contra de la divinidad, la cual coloca a la confortabilidad e inquietud en una constelación tal que rompe con y desde su bella complementariedad. Se trata de un movimiento que es algo distinto de, y que va en otra dirección que aquel de la consolidación del ente consigo mismo.

---

4. Porque Hegel elevó esta diferenciación a un pensamiento u operación fundamental del pensar.

I

En su escrito *Temor y temblor. Lírica dialéctica,*[5] publicado bajo el seudónimo de Johannes de Silentio, Kierkegaard intentó sondear este movimiento que no se produce por el pensar. Lo particular de este escrito y del experimento conceptual en él desarrollado es todo lo que se pretende hacer con una narración bíblica de sólo un par de versos de extensión. Se trata de la narración del sacrificio de Abraham en Gen 22. En esta narración, el movimiento que Kierkegaard busca se encuentra en Abraham, porque a él le parece que aquél está presentado allí de una manera completa. Es suficiente, entonces, con asumirlo y comprenderlo. Pero, ¿se le puede comprender, asumir y aceptar?, ¿o es que precisamente porque el movimiento buscado está presente en dicha historia no se le puede comprender, ni asumir ni aceptar?

¿Qué ocurre en esta historia bíblica? Un día o una noche Abraham es llamado por Dios. Él debe ofrecer a su hijo Isaac, sobre el cual descansa la promesa del futuro del pueblo elegido, como sacrificio. Tres días dura el camino de Abraham hacia el lugar determinado por Dios para sacrificar a Isaac. Después de tres días de camino, Abraham erige el altar, enciende el fuego, desenvaina el cuchillo y observa a un carnero consagrado a Dios, al cual mata en lugar de a su hijo.

Ésta es una de las historias más provocativas de la Biblia. Exegetas, psicólogos, antropólogos, teólogos, filósofos —así como lectores comunes— se han ocupado de ella. ¿Puede Dios querer algo como eso?, ¿puede él ser Dios si es que quiere algo como eso?, ¿y si al final todo no fue más que un juego, una «prueba», no es eso intolerable?, ¿no es este Dios un cínico? Se pueden buscar y encontrar recursos de todo tipo para salvar esta historia y a este Dios. Uno de ellos, en una lectura psicoanalítica, es el siguiente: Dios no habría exigido ningún sacrificio; Abraham se habría sólo imaginado la exigencia del sacrificio y, finalmente, habría adoptado la actitud según la cual no debía matar a su hijo, sino dejarle su propio espacio para

5. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik*, *Gesammelte Werke*, *op. cit*., tomo 3, traducción de H.C. Ketels, segunda edición, 1909. [La versión castellana de los pasajes citados corresponde a la traducción de Vicente Simón Merchán: *Temor y temblor*, Barcelona: Tecnos, 1987. Se ha conservado, sin embargo, la numeración referida por el autor (*N. de T*.).]

que éste pueda llegar a ser un Yo independiente.[6] Otro recurso, utilizado esta vez por exegetas más contemporáneos, dice que la historia posee un sentido etiológico. En ella, se presentaría el modo en que la fe en Dios conduce al conocimiento de que Dios no desea ningún sacrificio humano; es decir, no se trataría de la historia de un sacrificio humano, sino de la del final de dicha institución.

Probablemente, Kierkegaard se ubica más cerca de la historia bíblica. Frente a esta historia, no se trataría de salvar o justificar a Dios, sino de entender cómo Abraham se comporta con Dios; en otras palabras, de entender la fe de Abraham.

La historia de Abraham habría podido pasar de manera fácil y rápida. Abraham escucha en la noche —quizá en sueños— una voz. Él la toma por la voz de Dios que le exige que sacrifique a su hijo prometido por él mismo, sobre el que descansan las bendiciones para todo el futuro. Abraham nota de inmediato que esta voz podría ser sólo una ilusión (¿cómo podría Dios exigir algo así?, ¿cómo podría él —fuera de toda inhumanidad— abjurar de su propia promesa?), saca esa idea tan peculiar de su mente, se da vuelta hacia el otro lado y se vuelve a dormir. A la mañana siguiente, como todos los días, vuelve a cuidar de sus ovejas en el pastizal.

¿Hubiese perdido algo la humanidad sin Gen 22? «La historia de Abraham habría podido pasar de manera fácil», dije yo; o podría no habernos sido transmitida. ¿No tuvieron los teólogos que recopilaron las historias de los patriarcas razones suficientes para rechazar de su colección una historia que compromete a Dios en tan alta medida? En tal caso, ¿hubiese sido el canon bíblico más pobre en torno a un punto decisivo?

Formulado de una manera muy cuidadosa: sí, hubiese sido, en realidad, más pobre; hubiese faltado algo; hubiese faltado la idea de que cuando los hombres se involucran con Dios comienza un entrampamiento que ni puede ser pasado por alto, ni puede ser resuelto. Abraham entró en este entrampamiento. De modo singular, después de que escuchara la voz de Dios, prepara la salida y se pone en marcha con su hijo durante tres días. Duran-

---

6. Cfr. M. Balmary, «Le sacrifice d'Isaac: une lecture psychanalytique entre judaïsme et christianisme», *Pardès*, *Le sacrifice du fils dans les trois monothéisme*, 22 (París, 1996), pp. 35-40.

te ese tiempo, una infinidad de cosas angustian a Abraham, menos una sola que quizá lo podría haber aclarado todo: «¡pero no pudo haber sido en absoluto Dios!». No, sólo esto es claro para Abraham: que él estuvo en contacto con Dios. Y si aquí tiene que ser consumado algún movimiento, éste tiene que ser un movimiento de Abraham —y no un contramovimiento de Dios.

Kierkegaard se basa también en esto. Abraham entra en contacto con Dios. Dios lo ha llamado. Le exige nada menos que al hijo que él mismo le obsequió. Abraham se apresta a sacrificarlo. Abraham tuvo fe en Dios.

> Allí estaba parado el viejo, con una única esperanza. Pero él no dudó: él no miró con miedo hacia un lado y otro; él no pidió al cielo que lo eximiera de su deber. Él sabía que era Dios todopoderoso quien lo estaba probando; él sabía que era el más difícil de todos los sacrificios el que de él se exigía; pero él sabía también que ningún sacrificio es tan difícil si es que Dios lo exige, y entonces desenvainó el cuchillo.[7]

¿Cómo podemos entender esto?, ¿podemos entenderlo?, ¿podemos —ya sea si lo entendemos o no— captar allí algo sobre nosotros mismos?

Kierkegaard o Johannes de Silentio explica que él no podría tener la fe de Abraham, pero que es capaz de vislumbrar su grandeza. No puede ser como él, pero puede admirarlo[8]. Esta admiración, que se sostiene ya en un entender presentido, se trata al mismo tiempo de un entender que nunca llega a su fin, sino que siempre es sólo anticipado. En el encuentro con Abraham se incorpora así una diferenciación gradual, un desnivel, una escala, como fue llamada alguna vez:[9] el propio paladín de la fe, el poeta que lo entiende sin poder ser como él; el lector que entiende al poeta y que, a través de su «encomio»,[10] es conducido a algún lugar de la escala. Todos participan a su modo, en tanto les es posible, del movimiento, el movimiento de Abraham, que fue Abraham mismo.

---

7. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, *op. cit*., p. 17.

8. «No puedo entender a Abraham, aunque —quisiera decir—, más que a cualquier otro, lo admiro en cierto delirante modo» (*ibíd*., p. 51; cfr. pp. 11 y 32).

9. *Ibíd*., p. 42.

10. *Ibíd*., p. 11.

II

> Debe ser difícil entender a Hegel, pero entender a Abraham, ésa es una pequeñez. Superar a Hegel es una obra maravillosa, pero superar a Abraham, ¡no hay nada más fácil que eso! Yo, por mi parte, he dedicado largo tiempo a entender la filosofía de Hegel y creo que de alguna manera la he entendido; es más, tengo la osadía de afirmar que si, pese a tantos esfuerzos, me he estrellado ante ciertos pasajes que nunca he llegado a entender, ello se debe sin duda a que ni siquiera el mismo autor veía claro lo que trataba de decir. Mis pensamientos fluyen con facilidad y mi cabeza no sufre durante dicho proceso mental. En cambio, cuando pienso en Abraham me siento anonadado. En todo momento, se presenta a mi consideración la inaudita paradoja que constituye el sentido de la existencia de Abraham, me siento como empujado hacia atrás y mi pensamiento, pese a toda su pasión, es incapaz de penetrar en la paradoja ni tan siquiera por el espesor de un cabello. Todos mis músculos se tensan en un esfuerzo por llegar a un concepto comprensivo, pero en ese mismo instante me siento paralizado.[11]

Y algo después: «Puedo pensarme a mí mismo dentro del héroe, pero no dentro de Abraham».[12]

Una y otra vez, incontables veces, Kierkegaard toma nuevo impulso. *Temor y temblor* es el libro de estos impulsos y es el libro, además, en que éstos pueden ser llevados a cabo de manera infinita. La posibilidad de entenderse es la completa grandeza y dignidad de la dialéctica hegeliana. La imposibilidad radical de entenderse es, según Kierkegaard, el origen de otra dialéctica distinta. Ésta depende de la paradoja de la fe, la cual no aparece en ninguna otra forma sino en la fe de Abraham.

¿Es posible señalar esta paradoja? Tomaré distintos puntos de partida.

• La paradoja es que Dios quiere quitarle a Abraham el hijo que le había obsequiado.

• La paradoja es que Dios quiebra la promesa hecha por él mismo.

---

11. *Ibíd.*, pp. 26 ss.
12. *Ibíd.*, p. 27.

• La paradoja es que Dios conduce a Abraham, el que más creía en él, de un lado para el otro; en otras palabras, Dios mismo enreda y confunde la fe.

• La paradoja es que Dios hace cada vez más difícil la fe para Abraham.

• La paradoja es que Dios mismo no hace creíble la fe; *precisamente*, no hace creíble a la fe.

• La paradoja es que la fe en Dios no puede ser fe sin estar contra Dios.

• La paradoja es que la fe —y sólo la fe— lucha contra Dios.

• La paradoja es que la fe puede creer más y más.

Podríamos continuar. Existe una línea ascendente en relación con Dios y en su relación consigo mismo. En la traducción de E. Hirsch, el asunto se trata de una «elevación» (*Steigerungswinkel*).[13] Allí donde el movimiento del ser humano no se encuentra encerrado en sí mismo, se inaugura un espacio cuyo horizonte no puede ser previsto. Como se muestra en la historia de Abraham sobre el sacrificio de Isaac, este espacio no se agota con la categoría de la posibilidad. Abraham no se conforma con lo posible, así como tampoco Dios. Dios arranca a Abraham de la interacción entre posibilidad y realidad, según la cual el puesto más alto de lo posible es su posible realización. Y la fe de Abraham, por otro lado, arranca a Dios de los límites que lo colocan en el horizonte de lo posible, de lo moralmente defendible y de lo creíble. Abraham cree que lo imposible es posible con Dios. Y la fe de Abraham tiene en esta creencia su única cercanía a Dios. Él cree, en realidad, sólo esto de Dios y, asimismo, él no cree en ninguna otra cosa aparte de Dios. «Ésta es la lucha de la fe, una lucha que, si se quiere, puede ser por la posibilidad. Porque la posibilidad es lo único que puede salvar».[14]

Por amor del quiebre espacial, el cual no sostiene a ningún horizonte, habla Kierkegaard del movimiento. «Hacer movimientos», lo llama él, o «hacer movimientos puros». Quien existe no

---

13. «La dialéctica de la fe es la más sutil y singular de todas y posee una elevación de la que yo llego ciertamente a hacerme una idea, pero sin poder pasar de ahí» (Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, traducido por E. Hirsch, Düsseldorf/Colonia: E. Diederichs, 1950, pp. 34 ss).

14. Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, *Gesammelte Werke*, *op. cit*., tomo 8, p. 35.

puede evitar el movimiento. Johannes de Silentio piensa con cuáles de ellos se relaciona el llamamiento de Dios. Hubiese podido ser el de la infinitud. Pero no. Es, en realidad, el de la resignación.

> En caso de que yo (*en calidad de héroe trágico,* pues no puedo elevarme a alturas mayores) hubiera sido invitado a emprender un viaje tan extraordinario como el del monte Moriah, sé muy bien lo que hubiera hecho. Desde luego, no hubiera sido tan cobarde como para quedarme en casa, ni me habría ido demorando por el camino, ni tampoco habría olvidado el cuchillo con el fin de perder un poco más de tiempo; estoy bastante seguro de que me habría encontrado en aquel lugar a la hora fijada y con todos los preparativos concluidos..., incluso es posible que hubiera llegado antes de tiempo para poder así abreviar en lo posible la consumación. Pero también sé qué otras cosas habría hecho: en el mismo momento de colocarme en lo alto del caballo, me habría dicho a mí mismo: todo está perdido ahora; Dios me exige a Isaac y he de sacrificárselo, pero con él sacrifico también toda mi alegría; con todo, Dios es amor y lo continúa siendo para mí. Lo que ocurre es que en la temporalidad Dios no puede hablar conmigo ni yo con Él, pues nos falta un lenguaje común.[15]

Según la propia interpretación del panegirista de Abraham, éste habría tenido amor por Dios, el tipo de amor que reconoce al amor de Dios, pero no a la fe. Él habría rebasado la determinidad temporal y la limitación de su propia entidad a través del movimiento infinito de la confianza en Dios —las habría trascendido—, pero habría permanecido así. Porque él se negó a sí mismo en favor de Dios, se habría reducido a nada más que a sí mismo. Esto es, precisamente, en lo que no consiste la fe. La fe tiene el coraje de poner juntos a Dios y a la finitud. A ella no le basta con dar sólo un paso en la eternidad. Ella ubica a Dios en el tiempo.

> No quiero importunar a Dios con mis pequeñas cuitas [otra vez, Johannes de Silentio], no me interesa lo particular; sólo tengo ojos para contemplar mi amor, y mantengo luminosa y pura su llama virginal; la fe sabe muy bien que Dios se cuida incluso de lo más insignificante. Me contento de que se me haya bendecido en esta vida con la mano izquierda, pues la fe es muy humilde

15. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, pp. 28 ss.

> para pretender la derecha, y este acto mío de humildad ni lo niego ni lo negaré jamás.[16]

Normalmente, se habría esperado: «la fe es suficientemente osada [...]», porque ella no se contenta con la resignación —con cada doble movimiento que, en el fondo, es uno sólo: que de sí parte y a sí mismo regresa—;[17] pero la osadía de la fe es de un tipo distinto. En su completa abnegación, la fe no se rebaja a sí misma; o a la inversa, en la fe, que está por encima de la temporalidad, se somete ella misma a Dios; en el paso a la eternidad, ella cree en Dios en el tiempo. Hay para ello una expresión que acabamos de rozar: *que a través de Dios son posibles todas las cosas*. Esto puede ser postulado en general y, entonces, no se requeriría para ello de fe alguna; o puede entrar a formar parte de la existencia y, entonces, se convierte ella misma a la fe.

> Porque quien desde la infinitud de su alma [...] ha cumplido el movimiento infinito y no puede hacer más, sólo conserva a Isaac en el dolor.[18]

Él renunció a Isaac por amor de algo más elevado —ahora, cuando él recupera a Isaac, no consigue entender ni a esto más elevado ni a Isaac—, porque abandonó a Isaac por amor de lo más elevado; por encima de su entendimiento (y por encima de su fe: en el amor a Dios). Pero la fe no renuncia a Isaac. ¿Qué le interesa a él de Dios más allá del tiempo?[19]

> Pero, ¿qué hizo Abraham? Él no llegó ni muy temprano ni muy tarde. Montó en su asno; cabalgó lentamente a lo largo del camino. Durante todo el tiempo, él *creyó;* creyó que Dios no exigiría de él a Isaac, si bien él estaba dispuesto a sacrificarlo si ello hubiese sido exigido. Él creyó con la fuerza de lo absurdo, porque no se puede hablar aquí de una conjetura humana; y lo ab-

---

16. *Ibíd*., p. 28.

17. «Aquel que lo ha comprendido, sea hombre o mujer, nunca podrá ser engañado, pues sólo las naturalezas inferiores se imaginan que se les está engañando» (*ibíd*., p. 39).

18. *Ibíd*., p. 29.

19. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, traducido por E. Hirsch, *op. cit*., p. 43: «Temporalidad y finitud: todo gira a su alrededor».

> surdo es que Dios se haya retractado un instante después de aquello que le había exigido.[20]

«Fuerza de lo absurdo». No hay fundamento alguno para esta fe, ningún apoyo; es despojada de todo contenido, así como de toda posibilidad de ser comprendida. Abraham no puede hablar con nadie —ni con Sarah, ni con Isaac, ni consigo mismo, ni siquiera con Dios—: a la fe no le debe quedar nada más que él mismo. Por ello, es llamado Abraham «el padre de la fe», porque con él vino al mundo una nueva dimensión del ser humano, que de otro modo no hubiese existido.

III

¿Pero tuvo esto que ser de esta manera?, ¿no era posible entrar en esta dimensión?, ¿no era posible quitarse de encima este desafío, este exceso, esta sobreexigencia divino-humana como si se tratase sólo de una pesadilla?, ¿es que no era acaso una sobreexigencia?, ¿algo demasiado inhumano?

La misma pregunta puede ser también reformulada de otro modo, en relación con Dios, desde la perspectiva de Dios: ¿por qué exigió este tal cosa de Abraham?, ¿era necesario que Dios «probara» a Abraham? Si bien en sí mismo el pensamiento de que Dios pruebe la fe de los hombres no es descabellado, en la historia de Abraham éste toma un giro intolerable. Dios exige de Abraham lo imposible, lo infinito; o dicho de otro modo, lo conduce hacia lo imposible e infinito. ¡Ojalá se hubiera expresado seriamente! Él sería terrible e incomprensible, quizá incluso no sería el verdadero Dios. Pero que, ahora, venga el carnero para el sacrificio y que, con ello, se muestre que lo primero que se exigió no pudo haber sido seriamente expresado, eso no sólo es terrible e inhumano, sino que es además indigno y cínico. Dios no debería «tentar» o «probar» de esa manera. No debería ser el caso —en relación con los hombres, pero mucho menos con respecto a Dios— que lo que para uno, es decir, para Abraham, el creyente, es serio —por lo menos en un principio—, para el otro sea sólo un juego, una prueba. A menos, claro, que el

20. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, p. 29.

juego, aquel juego de la prueba, fuera lo serio. Y a menos que aquel juego fuera también para Dios lo serio. Siempre que Dios y el hombre coincidiesen, lo serio sería un juego y, con ello, también el juego sería serio. No sólo Dios —en su ser para sí— se imaginaría que puede fallar a los hombres, sino que —donde Dios se encuentra con el Hombre, esto es, donde comienza la fe, donde la fe es un riesgo— en este momento Dios tiene que probar a los hombres, porque la fe quiere ser probada; no, más exactamente: porque la fe es la prueba.

Dios no habría empezado el juego de la prueba, sino que la fe, muy seriamente, quiere el juego; ella se convierte en el juego; en el juego que, sobre todo, es algo serio. La fe obliga a Dios a que se la pruebe. Ella empieza —y sólo entonces empieza Dios.

Esto se puede extraer de la historia de Abraham. De todos los momentos dignos de mención en la historia de Abraham, hay sobre todo dos que llaman la atención. El primero está al comienzo, donde se dice: «después de estos hechos, quiso Dios probar a Abraham y le dijo [...]». El mensaje, como se sabe, es la prueba. Este mensaje es desproporcionado en relación con lo que sigue: la verdadera prueba de Abraham. Lo que Abraham llevó a cabo no puede ser puesto en escena como una prueba. Esta desproporción se refleja en otra. Desde el principio, se habla aquí de una prueba, pero Abraham no puede saber en ese momento que él está siendo probado, porque si no la prueba no sería tal. El lector sabe, entonces, más que Abraham. ¿Pero puede esto ser así?, ¿está el lector en una relación más cercana a Dios?, ¿o habla la historia de lo contrario?, es decir, de que nadie puede estar más en confianza con Dios que Abraham. ¿Puede querer decir esto, quizá, que Abraham —de un modo distinto de nosotros los lectores— sabe sobre su prueba? Tal vez, la prueba tiene que ser nombrada al comienzo de la narración para que el lector participe un poco de lo que Abraham conoce mucho más profundamente. Él sabe que Dios lo está probando, pero lo que no sabe es que se trata «sólo de una prueba», porque no es sólo una prueba, sino su relación con Dios misma. Entendiendo su historia desde fuera como una prueba, Abraham sabría que Dios no exige de él a Isaac. Pero él no puede saber esto, él debe *creer* en esto; o mejor dicho, él *creerá* en esto. Ésta es su prueba.

El segundo lugar digno de mención está al final: Dios, en el momento en que Abraham había ya desenvainado el cuchillo,

envía al carnero —y visto ahora de modo objetivo, es como si todo no fuera «más que una prueba». ¿Qué es aquí lo digno de mención? Precisamente que Abraham, a más tardar en este momento, en el momento de la resolución, no abandona su fe, no duda de su fe. La fe más grande de todas consiste en seguir a Dios incluso hasta en lo más inhumano, en la desesperación de tener que matar al propio hijo, con el agravante de que Dios mismo lo quiere —y, al final, resultó que no había sido así. Esto es demasiado. Este Dios quiere cien veces ser Dios; no se merece la fe. Es de resaltar que esto no se le ocurre a Abraham. La historia de Gen 22 no es la historia de una renuncia, ni de la pérdida de la fe, sino de su fuerza. Abraham, al final, regresa a casa: según Kierkegaard, recibió a Isaac de vuelta con alegría.

Ahora bien, ¿qué quiere decir esto?, ¿es acaso un cobarde?, ¿le tiene más apego a su fe que a aquello a lo que se debe la fe, es decir, Dios?, ¿pero puede Dios no serlo de esta manera?, ¿es un fanático, un sectario, tiene una fe ciega?, ¿o es realmente el padre de la fe? Entonces, la aceptación de la prueba es algo que pertenecería a la fe; y no sólo en el sentido de que la fe consiste en un tipo de prueba similar a los exámenes de los estudiantes, sino en el sentido de que la fe reconoce a la prueba y reconoce que la prueba tiene que ser llevada a cabo; en el sentido de que la fe quiere la prueba. En la medida en que Abraham se encuentra más y más con su fe —porque él no evita ni a Dios ni a la fe. En la medida en que incrementa su conocimiento de que esto es una prueba —*la* prueba, la única verdadera. En la medida, pues, en que este conocimiento crece, en la medida en que se llega a conocer que la fe es algo indispensable. La fe «obliga» a Dios a probar a Abraham. Si no, no sería fe. Y si no fuera fe, entonces Dios no sería Dios.

De todas las cosas sorprendentes que se encuentran en esta historia, lo más sorprendente de todo es que Abraham acepta la prueba como tal. Aquella que al inicio le fue comunicada, sin que Abraham pudiera saber de ella, es la misma que no sólo viene de Dios, sino de Dios y de Abraham juntos; en otras palabras, de la fe. La fe quiere la prueba, esta prueba, la prueba en la que ella está sólo con Dios. La fe y la seriedad son dos categorías distintas: la fe no quiere llegar, y Dios está siempre ahí para ella, para que ella venga junto con él, o incluso para que no venga.

IV

En esta última parte del texto, nos hemos mantenido muy cerca de la historia de Abraham. Su lectura y el intento por comprenderla nos han introducido en una confusión que no pudo ser prevista. ¿Tiene esto que ser de esta manera?, ¿no sería posible más bien una posición neutral al respecto?, ¿no termina esta historia, a pesar de todo, bien?, ¿no podría Abraham ser entendido como un ejemplo de una confianza exagerada y, en ese sentido, arcaica en Dios?

Podríamos distanciarnos de estos asuntos, tomados de esta manera, y realizar el ritmo de nuestra existencia según nuestros propios criterios y nuestras propias categorías. Pues, ¿es realmente Abraham un ejemplo? Si él fuese un ejemplo, sería al mismo tiempo algo inalcanzable —y todo estaría una vez más en orden. Pero Abraham no es entendido de ese modo; él no es un ejemplo de fe, sino que es llamado «padre de la fe». Nuestro comportamiento no puede ser una imitación, una mímesis, de su comportamiento. Y sin embargo, estamos afectados de alguna manera por él. Lo que ocurre en esta historia hace que nos introduzcamos en ella. Mientras más entendemos a Abraham, más desesperada se vuelve nuestra relación hacia él. ¿Cómo pudo Abraham seguir el llamamiento de Dios? En ese seguimiento, ¿no vio, no creyó algo Abraham que sólo él —y en el modo en que él lo hizo— pudo experimentar y creer?, ¿no es el camino que él transitó desde el llamamiento de Dios hasta el lugar del sacrificio, y hasta que detuvo el sacrificio de su hijo, algo completamente único, pero de una naturaleza tal que no pueda ser olvidado por la humanidad?

Mientras más tomamos en serio al Dios de Abraham, al Dios de Israel, al Dios de las elecciones, más nos desconcierta. ¿Podemos perdonarle el hecho de haber «probado» a Abraham?, ¿no exigió algo inhumano y, si se puede decir, incluso fuera de lo divino?, ¿no se contradijo a sí mismo en su ser-divino? Abraham transitó un camino que lo sacó de sí mismo, como a ningún otro. ¿Pero no salió también Dios de sí mismo «como ningún otro»?

Nosotros llamamos a eso «la prueba»: el impulsar de la fe hacia la conciencia de que él tiene que ser «probado», «tentado»; hasta la conciencia de que su fe, en sí misma, es una prueba —y también la respuesta a la prueba. La fe no puede menos que

querer ser probada, pero eso se llega a notar, es decir, eso se sabe, recién en la fe. «La fe no puede menos que querer ser probada»; en cierto sentido, es eso a lo que Kierkegaard llama «dialéctica». Pero la fe no se entiende aquí como el aceptar, desde una posición segura, como verdadero algo que se elige también desde una posición de seguridad, sino que, por el contrario, la fe se entiende aquí como exceso, como la radicalización de uno mismo. Ella es la expresión y la consumación de aquello por lo cual la existencia tiene que ser «pasión». ¿Por qué? Porque ella está atrapada en una contradicción infinita: la contradicción de que el hombre es finito pero al mismo tiempo debe ser infinito —como tocado por la infinitud. La fe es el involucrarse con esta pasión; pero si ello es realmente fe, tiene que estar, entonces, involucrado con la pasión de modo tal que la haga crecer.

En relación con Abraham, hay dos posibilidades: se le pude ignorar o se le puede admirar, como dice Kierkegaard.[21] No hay, pues, una tercera posibilidad: no se puede creer como él lo hizo. Abraham abre de pronto un horizonte, no en tanto que la fe se conforma sólo con su llegada, sino en tanto que retorna a sí misma y quiere creer cada vez más. (En una formulación marginal, y quizá cuestionable, se podría decir que la fe no pretende tanto su llegada, sino su no llegada). Mientras más alejado está él de la fe, mientras menos interés tiene en ella, tanto más puede hacer —o pensar que lo puede hacer— lo que Dios exige; y ello porque él entiende la fe como la realización de una doctrina: la fe sigue «precisamente» a Dios. Pero esta fe no ha conocido a Dios, no ha seguido el camino, no ha visto que entre Dios y Dios se abre un abismo, el cual no puede ser cerrado por Dios mismo, sino por la fe. La fe no puede apoyarse en Dios, sino en su propia voluntad y obligación de creer siempre más —y Dios se presta para ello. «En ese mismo momento, ella no tiene a Dios en virtud de cualquier tipo de consideración objetiva, sino en virtud de la infinita pasión de la profundidad de los sentimientos».[22]

---

21. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, traducido por E. Hirsch, *op. cit.*, p. 11, p. 32, *passim*.

22. Søren Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, *op. cit.*, p. 177 (citado por H. Diem, *op. cit.*, p. 45.)

V

Seguimos intentando comprender por qué para Kierkegaard la interpretación decisiva de la dialéctica está vinculada con la existencia; o, a la inversa, por qué la existencia misma se vuelve, tiene que volverse, dialéctica. Tenemos algunos puntos de partida:

• la categoría de la «pasión», sin la cual es impensable la existencia;
• la renuencia de la fe a quedarse tranquila consigo misma o con su objeto;
• la oposición entre la temporalidad y la eternidad, que no se decide en la eternidad sino en el tiempo y en el tiempo debe ser admitida;
• la existencia humana, que no dispone ni de su principio ni de su fin, pero que se resuelve entre su principio y su fin en la relación consigo mismo que define al hombre;
• el vínculo con un absoluto que confunde el ritmo de la existencia, las «categorías» de la existencia, y propicia una oposición entre éste y aquél;[23]
• la historia de Abraham, que mientras más entendemos, más nos confunde.

Para comprender la relación existencia-dialéctica quizá se pueda seguir el siguiente paso: la dialéctica como método filosófico adopta en sí las oposiciones, las «fricciones», del *Dasein*, de modo tal que, a través de ella —de la dialéctica—, el pensamiento se puede lanzar fuera de sí. En la existencia-dialéctica son incorporadas las oposiciones del *Dasein* de manera tal que éstas son llevadas por sobre sí mismas. Ni la dialéctica del pensamiento, que es al mismo tiempo una dialéctica del ser, ni la dialéctica de la existencia quieren atenuar las oposiciones. El pensamiento llega superándose a sí mismo, cada vez más dirigido hacia sí mismo —y cada vez más dirigido hacia el objeto de su pensar. ¿Se puede decir también de la existencia que ella se dirige hacia sí misma en tanto que se supera sí misma? Su meta no puede consistir en regresar sobre sí misma. Esto es lo propio de la pa-

23. Para entender la «categoría» (*Kategorien*) en Kierkegaard, cfr. el texto de H. Diehm que acabamos de citar, § 7, pp. 28-34, en particular, p. 29.

sión, lo que de alguna manera la diferencia del «interés» o también de la «pena». La existencia no recurre a la dialéctica, sino que la dialéctica se establece en ella. Kierkegaard habla reiteradamente de «momento dialéctico». En una oposición que se supera ampliamente a sí misma, la existencia se convierte, por su parte, en un «momento dialéctico».[24] En ella se expresa, vive, el proceso entero, pero precisamente sólo como momento, como si estuviera tocada por el momento pero no viera lo que ocurre con ella. Y este es precisamente el caso. Ella —la existencia— tiene más por resolver que pasar por alto. Y esta resolución, este deber-resolver, es para ella el existir. Pero en torno a esto surge una diferencia gradual, una «escala», como dijimos anteriormente.[25] En esta escala, se puede observar en qué medida la existencia incorpora al exceso que ella misma distingue —en tanto que entra en disputa con él— en su movimiento. «Moverse», «hacer un movimiento»,[26] «ejecutar el movimiento de la fe»,[27] la desdicha de esta expresión es el reflejo de aquello que sólo en «el interior», como una irrupción, rompe con el reposo y que, desde fuera, puede ser captado, en realidad, sólo escasamente.

> En lo que a mí respecta, estoy capacitado para describir los movimientos de la fe, pero no para llevarlos a cabo. Si alguien desea aprender los movimientos requeridos para poder nadar, puede muy bien suspenderse del techo por medio de un adecuado sistema de correas y poleas, y ejecutar, entonces, los movimientos precisos, pero no por ello podrá decir que está nadan-

---

24. Cfr. la primera cita del presente texto. Cfr. también, donde se trata del tránsito del pecado a la fe (es decir, del movimiento de la existencia cristiana), el significado de la *molestia (Ärgernis)*, que entra en juego y que es entendido, por su parte, como «movimiento dialéctico». También aquí una oposición más comprehensiva derriba al movimiento de la existencia en la dialéctica, de un modo tal que la dialéctica se concentra en un momento, se quiebra en un momento, pero también allí está completa (cfr. *ibíd*., p. 72.). La dialéctica no es tomada como un proceso cuyo movimiento esencial es aquél del tránsito, de la mediación. Por el contrario, allí donde la mediación se estrella con la radicalidad de los opuestos, la existencia, en tanto que dialéctica (*dialektisch*), llega a ser dialéctica (*Dialektik*), dialéctica como el resolver de la no-realizabilidad de la mediación.

25. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, traducido por E. Hirsch, *op. cit*., p. 42.

26. Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, *Gesammelte Werke*, *op. cit*., p. 32.

27. *Ibíd*., p. 28.

> do. De un modo semejante, puedo también llevar a cabo los movimientos de la fe, pero sólo arrojándome al agua podré realmente nadar (no soy de esos que chapotean junto a la misma orilla) y estaré haciendo los movimientos del infinito; la fe, por su parte, procede exactamente al contrario: comienza con los movimientos del infinito y, sólo más tarde, pasa a los de lo finito.[28]

«Hacer los movimientos», «hacer el movimiento» —¿qué movimiento será el movimiento de la existencia? Precisamente en este lugar, en relación con esta pregunta, como acabamos de ver en la imagen de los movimientos para nadar, se despunta la infinita diferencia hacia Abraham. Pero esta diferencia muestra algo más fundamental: la fe está asentada en una apertura que ella misma y sólo ella ostenta. Mientras más creo, mayor es el desafío de la fe. Mientras más creo, menor es el éxito que obtengo con mi fe. ¿Puedo, por eso, querer creer menos?

> No será olvidado quien fue grande en este mundo, y cada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del *objeto de su amor*, pues quien se amó a sí mismo fue grande gracias a su persona, y quien amó a Dios fue, sin embargo, el más grande de todos.[29]

«[C]ada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del *objeto de su amor*». Sólo en esta determinación de la relación —en la cual la grandeza no descansa ni existe, pero en la cual ella es, sin embargo, grandeza, la única grandeza que vale para el hombre— queda decidido todo lo que Kierkegaard entiende por dialéctica. Si es que debe vislumbrar a la grandeza, sólo este amor debe entrar en relación con ella —y no aquel amor que, en un dichoso perderse-en-sí, se encuentra, de modo igualmente dichoso, en presencia de lo amado. El amor es devuelto sobre su propio movimiento, para que vuelva a comenzar una y otra vez desde sí mismo —y nunca comience a concluir. Por ello, correctamente entendido, este amor es la fe.

«[C]ada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del *objeto de su amor*» —ésta es

28. *Ibíd*., pp. 31 ss.
29. *Ibíd*., p. 12.

la descripción de la fe. El amor olvida la grandeza de aquel a quien ama. Ante el amor no se distingue más entre lo grande y lo pequeño; del mismo modo como también olvida su propio amor mientras está amando. La fe no puede olvidar la grandeza porque ella tiene que creer siempre más, si es realmente fe. Ella tiene que creer siempre más, siempre con mayor grandeza, siempre de modo más difícil —hasta que crea finalmente en Dios; o, lo que es lo mismo, porque el *más* (cada vez más) está expresado en la *lucha* con Dios. Creer en Dios quiere decir luchar con Dios. Finalmente, se trata de Dios siempre y cuando la fe se incremente. Pero este incremento es siempre una lucha; según Kierkegaard, la más grande. Sobre esta lucha, sobre este incremento, habla la historia de Abraham. Nos habíamos sorprendido de que Abraham debiera ser probado, de que Dios quisiera y tuviera que probarlo. La categoría de la «prueba», cuando es entendida y aceptada, es la introducción del «más» en la fe. La fe quiere aquello que es lo más improbable, lo más innecesario: la prueba. Esto constituye su relación con Dios. Es, en efecto, como si Dios sólo estuviera allí para que la fe llegue hacia la prueba en la que consiste. A no ser que Dios no fuera realmente Dios y hubiese llamado a Abraham, entonces no entrarían él y la fe juntos en la prueba. Ésta es, pues, la dialéctica de la fe. No sólo consiste en que la fe tiene que ser cada vez más fe, para poder ser fe en absoluto, sino también en que, en la medida en que la fe necesita de Dios para ser fe —prueba—, Dios tiene que ser Dios para que la fe pueda ser fe. Kierkegaard dice que Abraham habría optado por la prueba; en cierto modo, es Dios quien habría optado por la misma prueba.

Dios no es la solución, Dios no es la totalidad. Aquí hay una particularidad que procede de cada conexión subordinada. El fiel, el creyente, no se ajusta al comprehensivo acto divino; lo que ocurre es que él quiere entrar en tratos con nada menos que con Dios.

> Cada uno de nosotros perdurará en el recuerdo, pero siempre en relación con la grandeza de su *expectativa*: uno alcanzará la grandeza porque esperó lo posible y otro porque esperó lo eterno, pero quien esperó lo imposible, ese es el más grande de todos. Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación con aquello con que batalló. Y aquel que batalló con

> el mundo fue grande porque venció al mundo y el que batalló consigo mismo fue grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con Dios fue el más grande de todos.[30]

Después del amor y la esperanza —la cual no hemos mencionado aquí—, Kierkegaard se ocupa, pues, de la lucha. ¿Tiene que ocurrir una lucha? —se podría preguntar. Pero no queremos concentrarnos en esto; por lo menos, no de modo inmediato. Lo que nos interesa de la cita de Kierkegaard es la jerarquía, la diferencia en cuanto a la dimensión. Si se procede a partir de la autosuperación, ¿puede entonces existir algo más grande que la superación del mundo? Sí, la inversión de la relación según la cual la superación del propio yo se encuentra en un lugar más alto que la del mundo. Aquí nos hallamos frente a una doble paradoja: no sólo la del yo que se enfrenta consigo —y que lucha consigo—, no sólo la del mundo que está dispuesto para la superación, sino —puesto que se ha tocado ya el punto de la superación del mundo— la del propio yo que debe ser cada vez más grande y estar en el nivel más alto. Visto el asunto de esta manera e involucrados ya con esta perspectiva, ¿puede haber algo más grande que luchar con uno mismo?

Sí, la lucha con Dios. ¿Pero de dónde procede Dios tan súbitamente? Si la lucha consigo mismo es reconocida como tal, se necesita todavía una lucha con Dios. ¿Puede realmente existir todavía alguna lucha? La introducción de Dios y la introducción de Dios como aquel con quien se lucha resulta sorprendente. Nosotros estamos preparados para ello quizá a través de la historia de Abraham. ¿Qué otro intérprete ha caracterizado el sacrificio y la fe de Abraham como una lucha con Dios o —prescindiendo ahora, por un momento, de Abraham— como la idea de una lucha siempre creciente que se realiza hasta que Dios es derribado en ella o hasta que el hombre, finalmente, es arrastrado ante Dios?

Lo decisivo en el caso de Kierkegaard es que procede desde la idea de la lucha con Dios —sólo por ello le interesa la lucha con uno mismo y la lucha con el mundo. La lucha con Dios. El tema de este texto es la dialéctica de la existencia: el proceso, la experiencia de la dialéctica que está implicada en el entendimiento de sí, en la consumación del existir.

---

30. *Ibíd.*; cfr. p. 18.

La dialéctica que es llevada a la existencia —o la existencia que es llevada a la dialéctica—, en la cual se instaura la dialéctica, como dije, es dirigida hacia una oposición que todavía no existe en absoluto. Si el *hombre*, el individuo, constituye uno de los polos de esta dialéctica, entonces *Dios* tiene que constituir el otro. Pero no el Dios que es afirmado, aquel que sería constatable desde el exterior, sino el Dios que procede de la dialéctica, en la cual él, por su parte, ha sostenido y sostiene la existencia.

No hay lucha más grande que aquélla efectuada con Dios.

¿Quiere la fe, con ello, luchar, entonces, con Dios? Sí y no. No, porque la fe no tiende de manera abstracta hacia la grandeza —hacia la grandeza hasta que, finalmente, sólo Dios le sea suficiente. Y sí, porque si ella empezó a creer una vez, si entró en un amalgamamiento con Dios, si se convirtió en uno de los polos de la relación dialéctica, entonces quiere y tiene que entrar cada vez más en esta amalgama. La grandeza le interesa sólo porque tiene que ver con Dios. Pero precisamente porque tiene que ver con Dios, la fe tiene que querer ser aquello que siempre es más grande; la lucha que siempre es mayor, es decir, la única lucha que es verdadera.

Tal como hemos dicho, el hombre, en tanto que es individual, único, es *un* polo de la relación dialéctica. Pero mientras más lo es, más es, al mismo tiempo, el proceso dialéctico mismo, el proceso dialéctico concentrado sobre un punto: la existencia, como si la dialéctica, la cual comienza en contraposición al hombre y a Dios, se instalara sobre el hombre y lo arrancara consigo, con él y por encima de él mismo.

> La dialéctica misma no ve al absoluto, pero ella conduce al individuo, de alguna manera, hacia aquél y dice: aquí tienes que estar, yo respondo por ello; si tú rezas aquí, estás rezando a Dios. Pero el rezo en sí mismo no es dialéctica.[31]

31. Søren Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, *op. cit.*, p. 177.

This page intentionally left blank

¿POR QUÉ A HEIDEGGER NO LE GUSTABA LA DIALÉCTICA?

Roman Dilcher
Universidad de Heidelberg

I. **Preludio**

Es sabido que, durante su vida, Martin Heidegger no sólo tuvo ciertas reservas hacia la dialéctica como método filosófico, sino que realmente la rechazó de manera enérgica. No es difícil encontrar citas que respalden esta posición. Empezaremos, pues, con una de las más explícitas:

> [...] el actual renacimiento de Hegel —el pensamiento dominante— es difícil de arrancar del molino de la dialéctica. Éste no es más que un molino que marcha en el vacío, porque se ha abandonado la posición fundamental de Hegel: su metafísica cristiano-teológica; sólo en ella, en efecto, tiene la dialéctica de Hegel su elemento y su asidero [...] La dialéctica es la dictadura de lo incuestionable. En sus redes se extingue toda pregunta.[1]

Esta sucinta toma de posición que data del año 1969 posee una claridad que no deja lugar a dudas. Aquí Heidegger excluye a Hegel mismo de su veredicto, pero sólo en tanto que posición histórica de la metafísica, lo cual quiere decir: como una posición que pertenece al pasado.

Es evidente que para Heidegger la dialéctica no es una posibilidad del pensamiento filosófico, sino una técnica que impide el acceso serio a las preguntas filosóficas y, con ello, la apertura

1. Martin Heidegger, «Zeichen», en *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, *Gesamtausgabe*, Frankfurt: Klostermann (en adelante, GA), vol. 13, 1983, p. 212.

con respecto a la cuestión del pensar. Esta expresión de rechazo, claro está visceral, no es un caso aislado, ni tampoco es sólo una posición del Heidegger tardío, el cual se viera confrontado progresivamente con la pregunta acerca de si no habría vínculos de su propio pensamiento con el dialéctico. Opiniones similares se encuentran por doquier. Ya en sus *Lecciones sobre Hegel* de 1930-1931, Heidegger se expresa más o menos de este modo: lo malo sería que la dialéctica pudiera concordar con «astucias y artimañas», a las que se pudiera inducir de modo tal «que finalmente no hubiera nada que pudiese contener a una tal imaginación desencadenada y a la cual se le abrieran todas las puertas —puertas a través de las cuales, sin embargo, caeríamos de un vacío a otro y acaso en la opinión de que aquello que por ese medio dominamos es la plenitud de la realidad».[2]

Si bien es cierto que Heidegger también aquí excluye a Hegel de este procedimiento enajenado, nota, por otra parte, que el mismo Hegel no habría podido dominar completamente la «peligrosidad de la dialéctica». Sin embargo, la dialéctica hegeliana es entendida aquí, haciendo justicia a su lugar en la historia, como la «culminación de la metafísica occidental»;[3] y esto quiere decir que el problema del ser está «orientado hacia el *logos*».[4] Este *logos* se desplegaría aquí como *dialegesthai*, la cual es caracterizada del modo siguiente:

> [...] un *dia*, un discutir puntual, un movimiento que se basa propiamente en el habla y el saber mismos, la intranquilidad del absoluto, el no detenerse, sino superar, la *dialegesthai* platónica, el recorrer; pero tampoco es simplemente un recorrer, sino que descansa [...] en la *dialegesthai*, es decir, en el *medium*, en un hablarse-a-sí. Lo hablado está orientado sobre sí mismo. La verdad de lo hablado descansa finalmente en el yo, el sujeto, el espíritu. Esto realmente no sobresale en la dialéctica occidental, pero la dialéctica no es otra cosa que la terminación de la *Aufhebung*

2. *Hegels Phänomenologie des Geistes* («Vorlesung vom Wintersemester 1930/1931»), GA 32, 1980, pp. 104 ss.

3. Esto mismo opina Heidegger ya en el semestre de invierno de 1926/1927: «La lógica de Hegel: la obra con la que, en cierto modo, llega a su auténtica culminación la filosofía occidental» (*Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, GA 23, p. 6).

4. GA 32, p. 92.

> en el Absoluto, la cual es aprehendida desde el *logos*, esto es, «lógicamente», en su sentido original.[5]

Si Heidegger entiende aquí a la dialéctica hegeliana como una forma particular de *dialegesthai*, ciertamente bajo la premisa de un saber absoluto, esto se remitiría entonces a la dialéctica platónica, con la cual Heidegger se había confrontado ya en 1924. También aquí hay lugares comunes similares, como el inicial gesto de rechazo:

> La historia de la filosofía y la contemplación filosófica orientada dialécticamente se han quedado con esta dialéctica platónica como principal ideal y en ella han visto un modo superior del filosofar. A raíz de esto, se ha preparado una maravilla de la técnica filosófica del pensar, una técnica del pensar del dialéctico ir y venir, un método que funciona mejor cuando se preocupa lo menos posible del conocimiento objetivo y al cual no pertenece nada más que un entendimiento desbocado que corre en el vacío.[6]

Pero así como Heidegger se explaya en los excesos de un pensamiento dialéctico enajenado, así de débiles permanecen, sin embargo, los intentos por fundamentar minuciosamente su rechazo. Las conclusiones de la lección acerca de Platón —sobre la cual se volverá detalladamente más adelante— se encuentran resumidas en *Ser y tiempo,* lo que vendría a ser, en cierto sentido, su postura oficial con respecto a la dialéctica:

> El *legein* es el hilo conductor para la obtención de las estructuras del ser de lo que existe (*Sein des Seienden*) y que es encontrado en el hablar y el discutir. Por eso, la ontología antigua se convierte para Platón en «dialéctica». Con el desarrollo posterior del hilo conductor ontológico mismo [...] crece la posibilidad de una versión más radical del problema del ser. La «dialéctica», que fue la verdadera perplejidad filosófica, se vuelve superflua. Por ello, Aristóteles no tuvo por ella «ninguna comprensión», porque la superó y colocó sobre una base más radical.[7]

---

5. *Ibíd*., pp. 92 ss.
6. *Plato: Sophistes*, GA 19, 1992, p. 199.
7. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga: Niemeyer, 1979[15], p. 25. De modo similar: «[...] es así que toda dialéctica es un escape» (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, p. 264). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit,* GA 29/30, p. 276.

Pero si bien el rechazo heideggeriano de la dialéctica resulta en su conjunto tan general e inalterable, se ofrece, por lo menos, un cuadro medianamente coherente. A este respecto, se puede mencionar tres puntos.

En primer lugar, Heidegger ve claramente en la dialéctica una metódica oposición con respecto a la fenomenología, y en una oposición tan esencial que no tendría sentido una mediación. Esto lo explica Heidegger en un coloquio sobre dialéctica en el año 1952:

> [...] la referida observación en contra de la dialéctica [en *Ser y tiempo*] debe ser entendida desde la posición fenomenológica; ella es una defensa contra la ciega objeción conceptual de los temas de la filosofía, se trata de la oposición entre la dialéctica conceptual y la aceptación contemplativa (ver, presentación inmediata).[8]

En respuesta a los cuestionamientos, Heidegger reconoce aquí, sin embargo, que su rechazo se dirigiría más contra un «concepto vulgar de la dialéctica», aunque no deja de afirmar, con todo, que la pregunta de *Ser y tiempo* no podría «ser absuelta con ayuda de ningún tipo de dialéctica». La alternativa parece ser, entonces: *concepto* o *contemplación* como *medium* de la filosofía.

En segundo lugar, para Heidegger, esta oposición metódica se haya en una dimensión histórica. El desarrollo de la dialéctica en dirección de un método filosófico se debe a una determinada interpretación del ser, que ha sido la dominante a lo largo de la historia de la metafísica. La dialéctica aparece, por tal motivo, sólo como un modo particularmente aguzado de la orientación metafísica del *logos*, y sólo con ello se cae en la crítica heideggeriana, de modo similar a como ocurriría con una «lógica» no dialéctica.

En tercer lugar, la dialéctica tiene, para Heidegger, una tendencia hacia la emancipación, pues si bien la dialéctica puede haber tenido cierta necesidad filosófica para los dos grandes maestros

---

8. Martin Heidegger, *Colloquium über Dialektik* (E. Fink, M. Müller, K.-H. Volkmann-Schluck, M. Biemel, W. Biemel, H. Birault), Muggenbrunn, 15 de septiembre de 1952. Apéndice: última «Vorlesung» (XII), no dictada, del semestre de verano de 1952. Editada y comentada por G. van Kerckhoven, *Hegel-Studien*, 25 (1990), pp. 9-40, aquí: p. 10.

del pensamiento dialéctico —en la antigüedad, Platón; en la modernidad, Hegel—, no es casual su degeneración en mero artificio y técnica vacía. La dialéctica, en el mejor de los casos, representa una verdadera perplejidad filosófica; pero suele corromperse en una mera apariencia en el acercamiento a la realidad.

II. **Platón**

Si éstos son los parámetros de la relación de Heidegger con respecto a la dialéctica, ésta se vería entonces ante un dilema: la pregunta parecería ser, si no superflua, por lo menos estéril, porque Heidegger la habría respondido ya del modo más inequívoco posible. Pero se exige una mirada más profunda tan pronto como se presta atención al punto de partida de la formación del pensamiento de Heidegger.

Tal como indica la preferencia de Heidegger por usar los términos griegos —*logos* y *dialegesthai*—, el origen de su valoración de la dialéctica no descansaría en aquel método que Hegel construyó. Heidegger se ocupó con mayor profundidad de Hegel sólo a partir de finales de los años veinte, después de *Ser y tiempo*.

Heidegger arribó a un pensamiento sustantivo e independiente sobre todo por medio de su confrontación con la filosofía griega a principios de los años veinte. Y ahí se puede encontrar, finalmente, también los motivos de su posición con respecto a la dialéctica.

La discusión más detallada de la problemática de la dialéctica es ofrecida por Heidegger en la ya mencionada *Lección* de 1924/1925 —una comprehensiva interpretación del *Sofista* de Platón—[9] en la cual el transcurrir del diálogo es minuciosamente

9. GA 19 sobre el problema de la dialéctica; cfr. también: Barbara Peron, *Mit Aristoteles zu Platon: Heideggers ontologische Ausdeutung der Dialektik im* Sophistes, Frankfurt: Peter Lang, 2008; Markus Brach, *Heidegger – Platon*, Würzburg: Königshausen y Neumann, 1996; Günter Figal, «Scheu vor der Dialektik. Zu Heideggers Platoninterpretation in der Vorlesung über den *Sophistes* (Winter 1924/1925)», en Hans-Christian Günther y Antonios Rengakos (eds.), *Heidegger und die Antike*, Munich: Beck, 2006, pp. 219-235; Thomas Schwarz Wentzer, «Phänomenologie oder Dialektik? Zur Frage nach der Sachlichkeit der Philosophie bei Heidegger und Gadamer», en Günter Figal y Hans-Helmuth Gander, *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, Frankfurt: Klostermann, 2005; Klaus Düsing, «Dia-

seguido a lo largo de 400 páginas. (La conocida cita del *Sofista* que antecede a *Ser y tiempo* es sólo una pequeña señal del significado que tuvo esta interpretación para Heidegger.) El *Sofista* pertenece con seguridad a aquellos diálogos de Platón que son decisivos para la comprensión de su dialéctica. El punto más álgido de la discusión constituye el proyecto de la dialéctica de las ideas de los, así llamados, cinco grandes géneros: reposo, movimiento, ser, identidad y diferencia, en el cual Platón muestra que las ideas no pueden estar aisladas unas de otras, sino que deben de hallarse en una comunidad (*koinonía ton genon*). Se trata aquí de la posibilidad de unión y separación, y de que los cinco géneros supremos representan algo así cómo las condiciones de posibilidad de la reunión y separación —y con ello, también de las condiciones de posibilidad del *logos* mismo. De ello, se desprende, además, la determinación de la actividad propia del dialéctico: «El separar según los géneros y el que no se tenga ni a un mismo concepto por otro ni a este otro por el primero».[10]

El proyecto platónico de una doctrina dialéctica de las ideas confirma para Heidegger que el ser de Platón se entiende a partir del *logos*, esto es, «que el *logos* es el modo de acceso a lo existente y que únicamente el *logos* delimita las posibilidades dentro de las cuales puede conocerse algo sobre lo existente».[11]

Se debe notar que, para su comprensión de la dialéctica, Heidegger no sólo toma indicios a partir de la definición dada aquí —esto es, la del mantenerse separado y diferenciado. Con ello, Heidegger da la razón al hecho de que la dialéctica de Platón no sólo puede comprenderse a partir de la *dihairesis,* como habría sugerido Julius Stenzel,[12] y esto porque ella implica también un «reunirse». Pero el acentuado desinterés mostrado por Heidegger por la actividad específica del dialéctico de las ideas muestra que entiende el pensamiento dialéctico de Platón como una filosofía del *logos* en un sentido más amplio, con lo que la determinación de la comunidad de las ideas según el *logos* sólo es, por así decirlo, el efluvio visible.

---

lektikmodelle. Platons *Sophistes*», así como «Hegels und Heideggers Umdeutungen», en D. Wandschneider (ed.), *Das Problem der Dialektik*, Bonn: Bouvier, 1997, pp. 4-18.

10. Platón, *Sofista*, 253d.

11. GA 19, p. 529.

12. *Ibíd*., p. 526.

En la interpretación del diálogo se intercala una «parte introductoria» (de una extensión de 200 páginas) en la que se interpreta principalmente el quinto libro de la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles. El propósito de ello es allanar el terreno que conduce a Platón partiendo de Aristóteles. En el centro, se hallan las así llamadas «virtudes dianoéticas» y su relación con el *logos* y la *alétheia*, y es con ayuda de esta premisa aristotélica que Heidegger quiere asir la dialéctica platónica. Con Aristóteles, Heidegger entiende las funciones de las conductas dianoéticas como diferentes habilidades del *aletheuein*, es decir, del desvelamiento, del revelar. A partir de estas premisas, se debe mostrar «lo que quiere decir realmente la *dialégesthai*, esto es, el actuar específico de la discusión detallada en el diálogo». Al mismo tiempo, se desarrolla con esto «una comprensión de por qué en general la discusión de aquello que es discutido en el diálogo ocurre bajo la forma del diálogo, de por qué Platón filosofa dialógicamente».[13] Este lado dialógico es, pues, sin lugar a dudas, aquello a partir de lo cual Heidegger interpreta la dialéctica platónica; en correspondencia con la posterior comprensión, que procede quizá de la *Politeia*, de que el dialéctico es aquel que es diestro en la *dialégesthai*, es decir, aquel que domina el trato con el *logos*, pudiendo preguntar y responder del modo correcto, y, con ello, plantear discusiones a sí mismo y a los demás.

La línea directriz es aquí el giro platónico *dia ton logon poreúesthai*, lo que Heidegger traduce como «un atravesar por aquello que está dicho y que está revelado, lo cual podría estar referido al ser».[14] Heidegger entiende esta *dialégesthai* como un devenir de la verdad en y por medio del *logos*, esto es, como un pasar desde «el *logos* como habladuría (*Gerede*) que primero sólo está dado, pasando por todas las cosas dichas y referidas indirectamente a través del decir verdadero hacia un *logos* que verdaderamente como *logos alethés* dice algo sobre lo discutido».[15] «Un habla de este tipo tiene que involucrarse, en favor y en contra, con aquello sobre lo que el discurso trata, y tiene también que hacerlo visible. La *dialégesthai* tiene, pues, en sí misma una tendencia inmanente hacia un *noein*, hacia un ver».[16] Pero en esto radican, para Heidegger, los límites de la dialéctica:

---

13. *Ibíd.*, p. 195.
14. *Ibíd.*, p. 196.
15. *Ibíd.*, p. 195.
16. *Ibíd.*, p. 197.

> Pero en tanto la contemplación permanece en *legein*, pues como *dialégesthai* permanece en una discusión puntual, si bien puede como tal abandonar la habladuría (*Gerede*), no puede ni siquiera hacer el intento de penetrar en las cosas mismas. La *dialégesthai* permanece en una discusión puntual; no llega a un *noein* puro. No posee los verdaderos medios para llegar a aquello que debe ser en realidad su fin: la *theorein* misma.[17]

Esta conclusión es del todo sorprendente considerando el hecho de que Platón describe el saber acerca de las ideas predominantemente con metáforas visuales. Que su no plausibilidad no sea evidente de inmediato en la lección de Heidegger se debe a que éste se asegura enseguida la ayuda de Aristóteles. Para Aristóteles, la dialéctica tendría sólo un papel subordinado, «porque con él de consiguió lo que Platón mismo aspiraba a hacer. Aristóteles vio los límites inmanentes de la dialéctica, porque él filosofó más radicalmente».[18] Le devolvió a la dialéctica sólo un derecho relativo, «porque él entendió qué función tienen el *logos* y la *dialégesthai* en la contemplación científica y, en general, en la existencia humana»;[19] ella es sólo «una justificada etapa previa del filosofar».[20] En relación con la dialéctica, Heidegger sigue, por lo tanto, la apreciación aristotélica de que ella se relacionaría inquisitivamente con aquello de lo cual la filosofía posee conocimiento.[21]

Heidegger mismo parece ser consciente de que con ello se desfigura el pensamiento de Platón cuando poco después, en un excurso sobre el *Fedro*, acentúa el papel de la contemplación, del ver, de la mirada en Platón.[22] Sin embargo, en esta toma de posición a favor de Aristóteles se trataría de otra cosa para Heidegger, a saber, de la derivación de la posibilidad de un modo de conocimiento más allá del *logos*.

Respecto de esto, sirve ahora la discusión de las virtudes dianoéticas en la *Ética Nicomáquea*. Aristóteles analiza cinco diferentes «modos en los cuales el alma alcanza la verdad»: la ciencia (*episteme*) y la sabiduría (*sophía*) por el lado teorético, el arte

---

17. *Ibíd.*
18. *Ibíd.*, p. 199.
19. *Ibíd.*
20. *Ibíd.*, p. 165.
21. *Ibíd.*, p. 215; *peirastiké per hon he filosofía gnoristiké* (Aristóteles, *Metafísica*, 1.004b25-26).
22. *Ibíd.*, p. 349.

(*techné*) y la prudencia (*phrónesis*), por el práctico, y como quinto, la razón (*nous*) como la capacidad de descubrir los principios. En su interpretación, Heidegger extrae en particular la conexión estructural entre estas actitudes epistémicas, lo que da como resultado que *sophía* y *phrónesis* son dos diferentes formas superiores del «indagar» que, si bien actúa normalmente *meta logou* con el *logos*, representa, como conocimiento de los principios de su respectivo ámbito, un «simple indagar» sin el *logos*, es decir, un puro *noein*. «Tenemos aquí dos posibilidades del *nous*: el *nous* en la concreción exterior y el *nous* en *katholou* exterior, en la universalidad más universal».[23]

Sin profundizar en este tema, Heidegger deja saber, sin embargo, que no piensa apoyar la opción aristotélica en favor de la sabiduría teorética. Este punto, realmente no explícito, es tomado en consideración respecto de la valoración de la dialéctica por parte de Heidegger. Porque si la preferencia se inclina del lado de Aristóteles y no de la filosofía dialéctica de Platón que sólo se mueve en el *logos*, entonces ésta se tendría que entender inevitablemente, por lo demás, en dirección de una ciencia teórica de los principios. Permanecería, sin embargo, un enigma: ¿por qué Heidegger rechazaría la oferta platónica de un diálogo dinámico abierto a los cuestionamientos —el cual se encuentra más cerca del acentuado carácter preliminar (*Vorläufigkeit*) del análisis existencial y al mismo tiempo, como queda claro a partir de la interpretación del *Sofista*, posee una dimensión existencial— a favor de la *episteme* aristotélica?

El punto central de la interpretación heideggeriana descansa aquí, pues, en el hecho de encontrar un modo de conocimiento en la *phrónesis* aristotélica que no sea teórico, sino práctico, pero que, no obstante, sea «por principio» un indagar puro que rebasa al *logos*.

III. «**¿Qué es Metafísica?**»

Para entender el modo en el que Heidegger aprovecha el modelo tomado de Aristóteles, se considerará ahora un texto que desarrolla de manera significativa la oposición, tan decisiva en

23. *Ibíd.*, p. 163.

relación con la pregunta por la dialéctica, entre —en términos griegos— *logos* y *noein* puro en la transformación del pensamiento de Heidegger.

La lección inaugural de 1929 «¿Qué es Metafísica?»[24] intenta dar un paso esencial por encima de *Ser y tiempo*, a saber, intenta desplegar un pensamiento que no empalme con la pregunta por el sentido del *Dasein*, sino que busque responder a la pregunta «metafísica» por excelencia, la cual, en cierto modo, puede ser entendida como una determinación del «ser» mismo. La pregunta que Heidegger adopta —sólo aparentemente de modo casual— reza: «¿De qué trata la nada?».[25]

En un principio, puede parecer que esta pregunta no tiene sentido, porque en ella se realiza una contradicción:

> De antemano, suponemos en esta pregunta a la *nada* como algo que «es» de este o aquel modo, es decir, como algo que existe. Pero, precisamente, si de algo se diferencia es de todo ente (*Seiendes*). El preguntar por la nada —qué y cómo sea la nada— convierte lo preguntado en su contrario. La pregunta se despoja a sí misma de su propio objeto [...] De este modo, el pensar —que por su esencia siempre es pensamiento de algo—, para pensar la nada, tendría que actuar en contra de su propia esencia.[26]

Heidegger muestra aquí una idea que puede ser identificada con la clásica paradoja del discurso acerca de la nada.[27] De modo similar, Platón comienza, en el *Sofista*, el enfrentamiento con la doctrina eleata acerca del ser. Sin embargo, esto se lleva a cabo con el fin de legitimar después, de un modo distinto, el discurso sobre lo no existente en contra del veredicto parmenídeo y, con ello, conseguir una base para la dialéctica de las ideas.[28]

Heidegger reconoce «la imposibilidad formal de la pregunta por la nada»,[29] con la consecuencia, sin embargo, no de abandonar la pregunta, sino por el contrario de cuestionar «el do-

---

24. Martin Heidegger, «Was ist Metaphysik?», en *Wegmarken*, GA 9, 1978², pp. 103-121.

25. *Ibíd*., p. 106.

26. *Ibíd*., pp. 106 ss.

27. Sobre esto, es revelador el texto de Karen Gloy, «Die paradoxale Verfassung des Nichts», *Kant-Studien*, 74 (1983), pp. 133-160.

28. Platón, *Sofista*, 237c ss.

29. GA 9, p. 108.

minio de la lógica» en general. Como de costumbre, no es fácil seguir adecuadamente el sentido de tal afirmación. La tesis que Heidegger postula aquí y que busca fundamentar es la siguiente: «la nada es más originaria que el no y la negación». De este modo, la problemática del dominio de la lógica puede ser formulada de modo más preciso como el intento de responder a las preguntas fundamentales de la metafísica de una manera tal que no proceda desde la orientación hacia el *logos*; es decir, en este caso, de forma que no obtenga el concepto de la «nada» siguiendo el camino de la mera «negación de la totalidad (*Allheit*) de lo que es (*Seiendes*)».[30] Heidegger quiere probar esta tesis de la originariedad de la nada a través de una fenomenología de la angustia: en la angustia se da el escabullirse de lo existente en su totalidad, lo cual, primero que nada, puede manifestarse en su extrañeza: un proceso que Heidegger caracteriza como negación originaria (*ursprüngliche Nichtung*). Tales disposiciones conducen a una manifestación pre-lógica de lo que es (*Seiendes*), la cual precede a toda relación lógica con el *Dasein*. Pero cuestionar el predominio de la lógica no significa en modo alguno renunciar a las proposiciones o argumentaciones filosóficas. Más bien, significa involucrarse con una proposición que si bien no se sustrae por completo al ámbito de la apertura, sí lo precede. Con palabras de *Ser y tiempo*, se tiene que «entregar el descubrimiento primario del mundo, desde el punto de vista de la ontología fundamental, a la mera disposición de ánimo», lo que de ningún modo debe ser confundido «con un intento de entregar a la ciencia ónticamente al sentimiento».[31]

Ahora bien, con la exposición de una «nada» originaria en la conferencia «¿Qué es Metafísica?» todavía no se ha alcanzado la meta real de la argumentación. Sólo en el último paso del razonamiento Heidegger logra aproximarse a la comprensión de la pregunta central de la metafísica, que procede de la tematización de la nada: si bien en la metafísica tradicional la nada es tratada como el concepto opuesto al de lo realmente existente (*eigentlich Seiendes*), ello se realiza, no obstante, sin problematizarla en sí misma. Contra ello, pues, Heidegger objeta:

---

30. *Ibíd.*, p. 107.
31. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 139.

> Pero si la nada es problematizada, no sólo resulta que esta contraposición queda más claramente determinada, sino que sólo entonces surge el verdadero planteamiento metafísico por el ser de lo existente (*Sein des Seienden*). La nada no es ya un indeterminado estar enfrente de lo existente, sino que se descubre como perteneciendo al ser de lo existente.[32]

Para esta comprensión, Heidegger recurre ahora nada menos que a Hegel:

> «El ser puro y la pura nada son lo mismo». Esta frase de Hegel (*Ciencia de la lógica*, libro I, WW III, p. 94) es justa. El ser y la nada van juntos; pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación —como sucede cuando se los considera desde el concepto hegeliano del pensar—, sino que el ser es, por esencia, finito, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que permanece en la nada.[33]

Ésta es, posiblemente, la única vez en que Heidegger se muestra de acuerdo con Hegel de una manera tan explícita; y por ello, la oposición es palmaria en este punto: ser y nada no pueden ser aprehendidas por medio de un movimiento dialéctico del pensar, sino sólo en el estado de ánimo que caracteriza a la apertura del *Dasein*. Pero precisamente, si se toma en serio la pretensión de una clara comprobación que Heidegger eleva contra la dialéctica, se podrá aceptar, no sin reparos, estas conclusiones. Con respecto a la nada, Heidegger había ya insistido sobre la «condición fundamental de la posible realización» de su pregunta, a saber, que la nada, para poder ser interrogada filosóficamente, tiene que ser «dada» de alguna manera: «Tenemos que poder encontrarnos con ella».[34] Sólo en una «experiencia fundamental de la nada» podría ésta —contra toda objeción cortada a la medida del entendimiento— «ser mostrada en su justa medida».[35] En la continuidad del acontecer de la angustia, se da entonces «la captación de la nada que en ella se patentiza tal como se presenta. Esto exige, al mismo tiempo, que se aparte expresa-

32. GA 9, pp. 118 ss.
33. *Ibíd*., p. 119.
34. *Ibíd*., p. 108.
35. *Ibíd*., p. 109.

mente aquellas caracterizaciones de la nada que no surjan directamente del abordar a la misma».[36]

Estas exigencias fenomenológicas establecidas por Heidegger para desmontar la tradición no son suficientes para dar el paso conclusivo de su argumentación. La co-pertenencia del ser y la nada sólo se documenta a partir del pasaje citado de Hegel. A partir del análisis fenomenológico de la angustia se deja leer una experiencia de la «nada» que incurre en aquellas paradojas que el trato, acorde al entendimiento, con esta incomprensión lleva consigo. Asimismo, se puede seguir a Heidegger en que, en el completo «escabullirse» de lo existente que se da en la angustia, yace algo así como un percatarse de lo existente en su totalidad; y ello en el modo de la negatividad, en el desaparecer de toda significatividad. No obstante, esto no conduce de ningún modo a un mejor entendimiento en un sentido positivo, es decir, en tanto que en este acontecer de la nada debe yacer algo así como «la posibilidad de la apertura de lo existente».[37]

Así pues, si Heidegger dice que, en este acontecer «trascendente» de la negación, el ser se hace al mismo tiempo manifiesto, ello sería una afirmación evidente.

Por la misma razón, es también problemática la definición del ser como «finito» que Heidegger eleva en contra de Hegel. Esta afirmación parece proceder, en general, sólo de una transposición de la finitud del *Dasein* al ser. Pero, ¿con qué derecho? Si se quisiera conducir críticamente a Heidegger en contra de sí mismo, se tendría que decir que esta afirmación emana de las habladurías (*Gerede*) de la filosofía, es decir, de las objeciones de un filósofo hacia otro. En contra de su intención, desde la tematización fenomenológica de la nada, de ningún modo resulta una «determinación más clara» de la relación de la nada con el ser. Pero si se toma a Heidegger seriamente en este punto, esto es, en el buscar a través las paradojas de la nada una alternativa a la cosificación procedente del trato según el entendimiento, con mayor razón entonces se tiene que insistir en que sólo se puede hablarse de la nada —y, por lo mismo, del ser— en la medida en que ella es fenomenológicamente identificable, y sólo esto puede ser logrado en una consumación, interpretada filosóficamente,

36. *Ibíd.*, p. 112.
37. *Ibíd.*, p. 114.

de la apertura según la disposición de ánimo. La determinación «metafísica» de la nada vive, por así decirlo, de aquello que la disposición de ánimo le coloca en las manos. Y esto es válido, por ello, para la señalada disposición de ánimo de la angustia y, por lo mismo, para aquello que ésta «tiene que decir» al *Dasein*: «Tan finitos somos que no somos capaces de conducirnos originariamente ante la nada por decisión y voluntad propias».[38] Tampoco el preguntar filosófico podrá cambiar nada de aquello.

Por ello, no es casualidad que Heidegger se incline al final hacia otra actitud. Se debe mostrar que también la ciencia, según sus propias exigencias, sólo se puede involucrar con lo existente si ella «existe desde la metafísica»,[39] donde descansa su fuerza de apertura. Sin embargo, trazar un arco desde una investigación positivo-científica hacia una experiencia de la angustia originaria no sería plausible y tampoco es algo que Heidegger considere seriamente. En lugar de ello, él se refiere al «asombro»:

> Sólo cuando nos asedia la extrañeza de lo existente, puede surgir el asombro. Sólo sobre la base del asombro —esto es, de la naturaleza reveladora (*Offenbarkeit*) de la nada— surge el porqué. Sólo porque es posible el porqué en cuanto tal podemos preguntarnos por los fundamentos y fundamentar de un modo determinado.[40]

Heidegger no da una aclaración más detallada de este asombro, pero se sugiere ver en él una vuelta al asombro aristotélico (*thaumazein*). Si bien es obvio hacer surgir la pregunta por el porqué desde el asombro, no sería para nada plausible acoplarla a la experiencia de la angustia. Heidegger no consigue esto por medio de una comprobación fenomenológica, sino por medio de la referencia a la experiencia de la «extrañeza de lo existente», la cual, sin embargo, en el caso de la angustia, está asentada de una manera completamente distinta. En *Ser y tiempo*, Heidegger había caracterizado aquello como «desazón» (*Unheimlichkeit*) y «estar-fuera-de-casa» (*Un-zuhause*) (§ 40), esto es, como la experiencia de una extrañeza que está centrada en la situación del propio *Dasein*. Allí la angustia conduce al *Dasein* ante sí mismo

38. *Ibíd*., p. 117.
39. *Ibíd*., p. 120.
40. *Ibíd*.

y lo enfrenta «al ser hacia su más propio poder ser (*Seinkönnen*)».[41] Esta precisión relacionada con el *Dasein* y sus posibilidades de ser parecen ofrecer una interpretación más adecuada de la angustia en comparación con aquélla adscrita a lo existente en tanto tal que tiene lugar en «¿Qué es Metafísica?». Cómo se debe llegar desde el estado de angustia a una asombradora pregunta por el porqué no es algo tan evidente. Y con ello, la conexión entre la «nada» negadora y el acontecer del ser permanece también por completo confusa.

IV. **Conclusión**

Las dificultades mostradas aquí con relación al primer intento de Heidegger de ofrecer una determinación del ser parecen tener ahora un carácter sintomático. En *Ser y tiempo* Heidegger desarrolla una fenomenología de la *praxis* preteórica que adquiere su permanencia de distintos fenómenos del *Dasein* cotidiano y los interpreta ontológicamente. En lugar de la paulatina apertura fenomenológica de la totalidad del *Dasein*, en este texto se intentó, en cierto modo, una determinación directa del ser sobre la base de un hecho fundamental en el *Dasein*.

Tal acción originaria trascendental no debe ser constituida sobre el nivel del *Dasein* práctico de la vida cotidiana. Y allí donde Heidegger, como en este caso, consigue al fin y al cabo aludir a tal suceso fundamental en relación con la artimaña de la tematización de la nada, la comprobación fenomenológica permanece, sin embargo, necesariamente por detrás de la intención de conducir a este acontecer de la apertura hacia una determinación más exacta.

La pregunta misma de Heidegger por el ser, en tanto no tiene que ver más con una fenomenología del *Dasein*, sobrepasa las posibilidades de un hecho contemplativo sobre el cual la fenomenología pone sus esperanzas.

Si en esta situación sería de ayuda un *logos* dialéctico es un asunto que quedará pendiente. Está claro, sin embargo, que el pensamiento de Heidegger se encuentra aquí en un serio dilema filosófico, esto es, en aquel estado que, a decir de Heidegger, se debería a la dialéctica de Platón.

---

41. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 188.

This page intentionally left blank

DIALÉCTICA COMO TÓPICA. ACTUALIDAD DE UNA CONCEPCIÓN HERMENÉUTICA

Martin Gessmann
Universidad de Heidelberg

I. ***Dialéctica como tópica*** **en contexto**

En las «Consideraciones preliminares» a su *Dialéctica como tópica* de 1990, Rüdiger Bubner presenta su propuesta sistemática como orientada aún por los objetivos clásicos de la hermenéutica. En este enfoque, *Dialéctica como tópica* plantea una polémica en dos líneas de trabajo. Por un lado, la destitución de la dialéctica como un método especulativo en la forma que, con pretensión de cientificidad estricta, era requerida por la teoría marxista de la historia y consultada para la estructuración de nuestras relaciones vitales prácticas. *Dialéctica como tópica* nos hace recordar que la dialéctica no alcanza su realización en las construcciones abstractas de una historia universal comprendida como divinidad, sino que más bien debe volver a vincularse con los «lugares» particulares del mundo de la vida, vale decir, debe encontrarse saturada de los contenidos concretos y dinámicos de nuestra comunicación cotidiana, por lo cual la dialéctica como método debe siempre «enraizarse». «Recomiendo», señala Bubner en el Prefacio de *Dialéctica como tópica*,

> […] tomar en serio la idea de que la racionalidad encuentra, con anterioridad a toda disciplina científica, sus fuentes espontáneas [*unverwalteten*] en disposiciones propias del mundo de la vida. La primera prueba de ello la encontramos en nuestra comprensión cotidiana de las cosas. No parece tener sentido intentar traspasar este nivel de experiencia para fundamentar la racionalidad, que habría que trabajar en este nivel, en un *a priori* que está más allá, como si sólo entonces ella pudiera ser fiable. La dialéc-

tica en forma de una tópica no hace otra cosa que llevar a concepto la racionalidad que se fundamenta en el mundo de la vida, sin imitar con ello el procedimiento demostrativo científico.[1]

Con ello, se ha mencionado también la segunda línea de ataque de una *Dialéctica como tópica*, que no sólo comenta críticamente la cientificización de la filosofía en el ámbito práctico, sino también en el ámbito teorético. El oponente inmediato es la filosofía analítica, pero, en general, la tendencia de la filosofía pos-hegeliana de tomar distancia de toda forma de visión del mundo y simultáneamente encontrar refugio en las ciencias exactas y su metódica. Bubner actualiza aquí el programa metódico de la hermenéutica en tanto ésta, junto con el maestro de Bubner, Hans-Georg Gadamer, quería formular una alternativa metódica frente a un nuevo ideal de racionalidad representado por la lógica formal y el fisicalismo, tanto como por el empirismo. Volver a unir la dialéctica como un método filosófico con los lugares retóricos aparece aquí como el llamamiento a traer a la conciencia la finitud de la perspectiva humana, su ligazón con un lugar y un tiempo específicos, en oposición al anonimato y la supratemporalidad de las perspectivas puramente científicas. «Considero —señala Bubner, inmerso en esta tradición— la concepción de la racionalidad que se fía plenamente de las ciencias como una reducción esencial, frente a la cual no se debe reaccionar con un regreso de la razón en su papel fundacional, sino con una flexiblización de su concepción».[2]

El método hermenéutico de Bubner recibe su radicalización retórica a través de una forma especial de fundación en el ámbito práctico vital, en no poca medida debido a su situación histórica. Gadamer desarrolló la hermenéutica al inicio de la década de los sesenta como un método de las ciencias del espíritu «abstinente» en lo que se refiere a lo político y siguiendo de modo consecuente el ejemplo de la Estética y la Literatura; entre otros motivos, porque en esa época se trataba de otorgar a las ciencias del espíritu un nuevo comienzo libre del peso proveniente del periodo nacionalsocialista, un comienzo que se vinculara con la

1. Rüdiger Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990, p. 7.

2. *Ibíd.*, pp. 7 ss.

tradición, siempre correcta desde el punto de vista político, de los clásicos literarios. Bubner, por su parte, reaccionó con su *Dialéctica como tópica* a la politización de la filosofía como consecuencia de los sucesos posteriores a 1968. Entonces ya no sólo se trataba de remarcar que las ciencias del espíritu requieren realmente de un nuevo fundamento en la «infraestructura» social, sino también del hecho de que la Escuela de Frankfurt y la Hermenéutica se encontraban compitiendo por brindar un reemplazo útil en la práctica (*lebenstauglich*) para las utopías políticas fracasadas de los movimientos revolucionarios. Después de que el camino hacia un comunismo con democracia de base concluyera en una tierra de nadie en sentido político o en el terrorismo, la salida hacia un futuro mejor necesitaba una oposición intraparlamentaria que mantenga abierta la mirada a un mejoramiento de la situación dentro del marco institucional existente. De ahí que los proyectos rivales hayan mantenido contacto con las preguntas de la época, en la medida en que tanto la Escuela de Frankfurt como la Hermenéutica colocaron la libertad de expresión en el centro de sus esfuerzos reformistas. Y mientras Habermas asociaba la emancipación política con la exigencia de la formación de una comunidad ideal del discurso, Bubner buscaba revivir la idea de libertad política a través de una actualización de la *polis* antigua: dos concepciones elaboradas para afrontar de manera más sopesada el fantasma de una utopía comunista inmediata, es decir, una que llegue con un cambio repentino de la historia mundial, buscando insertarla en la constitución democrática ya existente. Ambas, finalmente, eran concepciones humanísticas, la habermasiana comprendida como una realización de la ilustración kantiana, la bubneriana como una recuperación romántica de la libertad política verdadera de la antigüedad. Y también en este ambiente intraparlamentario, en la reducción del concepto de acción revolucionaria al nivel del concepto del discurso emancipatorio, resulta fructífera la oposición entre la dialéctica como método científico y la *Dialéctica como tópica*. La concepción habermasiana de una teoría de la acción comunicativa vuelve a cometer, por así decirlo, el error de la fe marxista en la ciencia, en la medida en que tampoco el procedimiento formal de la dialéctica, entendido por Habermas como un diálogo acorde con reglas del discurso reconocidas científicamente, es capaz de producir sólo y a partir de sí mismo las

nuevas circunstancias sociales de una comunidad libre en el sentido político, sino que, como remarcaba Bubner, permanece remitido a aquello que «sale al encuentro desde el mundo de la vida», esto es, al hecho de que la concepción ideal de una comunidad de comunicación se corresponde con las circunstancias adecuadas para ello en el «lugar» correcto en el mundo de la vida y en el momento adecuado para su puesta en marcha.

Considerando en retrospectiva la pretensión bubneriana de una *Dialéctica como tópica*, es legítimo preguntarse hoy en día por el destino que han tenido los elementos utópicos de la teoría y por la manera en que, desde una perspectiva contemporánea, se pueda plantear un futuro para su concepto de método. La mayor dificultad radica, desde mi punto de vista, en el vínculo entre una «flexibilización del concepto de racionalidad» y una simultánea emancipación de «sus fuentes espontáneas en disposiciones propias del mundo de la vida». Este vínculo presupone que basta resquebrajar las circunstancias sociales condenables y dependientes de una cientifización del mundo de la vida —según una fórmula de la época: su administración estatal completa, su preparación instrumental-económica, su racionalidad basada en la eficacia que coloniza la cultura, etc.— y la fosilización de una racionalidad social para que las «fuentes espontáneas» vuelvan a aparecer y la vida política vuelva a ser relevante para la vida en general. Desde mi perspectiva, hemos de asumir el problema de suponer un mundo de la vida intacto, que sólo espera volver a ser descubierto para volver a desplegar su potencial liberador político en la forma de relaciones idealizadas en el interior de la *polis* antigua. Pero parece más bien que, tras las experiencias en los años ochenta y noventa, y sobre todo en los años posteriores al cambio de milenio, cada movimiento de ruptura y puesta en marcha de un futuro político mejor, sazonado con los ideales del pasado, sólo ha extendido, muy a su pesar, la línea que buscaba interrumpir, es decir que, a través del compromiso filosófico, produjo lo contrario de lo que en principio debía producir.

Eso es al menos lo que piden los balances recientes del movimiento posterior a 1968 y que, como Richard Sennett, revisan con sobriedad el punto de partida de los escenarios utópicos de ruptura y nuevo comienzo. Para Sennett, un pragmatista confeso, la emancipación fracasada se puede reconocer con la mayor

claridad en las modificaciones del mundo laboral.[3] Allí se puede ver el movimiento de emancipación como el intento por encontrar una salida a las coerciones, percibidas como totalitarias, del mundo laboral de la época, como queda claro en el matrimonio de las grandes empresas y la conformación de sus estructuras administrativas absolutas a finales de la década de los sesenta. El trabajador se encontraba, de acuerdo con aquella época, en los engranajes de una maquinaria administrativa, engranajes que eran representados, según la interpretación estructuralista general de los años sesenta, como cibernéticos, es decir, como grandes aparatos organizados técnicamente como maquinarias, aparatos que, además, eran abandonados a una orientación automática y ya no contemplaban, en su anonimato, espacio alguno para daciones de sentido tradicionales o propias del mundo de la vida. La polémica que durante décadas los intelectuales mantuvieron contra el poder de las empresas multinacionales y sus estructuras administrativas centralizadas, las reformas que en efecto se introdujeron en el mundo laboral para una flexibilización del lugar, el tiempo y el modo en que se realizaba el trabajo, así como la participación mental del empleador en los bienes y males de la empresa en su conjunto no condujeron, empero, a una liberación de las potencias originarias del hombre en el trabajo, un ideal que Sennett aún toma de su maestra Hannah Arendt. Por el contrario, resulta evidente que sólo contribuyeron a una movilización del trabajador en la medida en que él mismo asume ahora toda forma de disciplina económica como una forma de autoesclavización, él mismo se coloca en el rol del sujeto cuya muerte la filosofía pos-1968 todavía exigía. Lo que otrora era ordenado *top down* e implementado en el procedimiento laboral es generado ahora *bottom up* como algo dado por sí mismo. A partir del siervo trabajador antiguo se ha producido, dicho groseramente, una *Sociedad Anónima-Yo*. La diferencia entre el pasado y el presente sólo consiste aún en que el lugar de una administración ajena del capital de trabajo lo ocupa ahora una administración propia, pero las metas de un incremento permanente del capital de trabajo a través de una motivación

3. Cfr. R. Sennett, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlín: Berlin Verlag, 2006, también del mismo autor, *Handwerk*, Berlín: Berlin Verlag, 2008.

todavía más efectiva y un procedimiento de evaluación siguen siendo las mismas. En retrospectiva, se puede encontrar el error esencial en que, incluso antes de la emancipación de la fuerza laboral como fuente de una forma exitosa del ser humano en la sociedad, la fuerza laboral misma se encontraba ya capitalizada y, luego, en el momento de la liberación de las cadenas de una administración ajena, fue legalizada en la forma del capital, de modo que la aparente liberación de la enajenación en la forma de la empresa significó sólo una nueva liberación de las ataduras de una acumulación de capital de trabajo, al final de la cual se encuentra ya no el yo disciplinado de Foucault, sino, en su lugar, el «yo exhausto» de Alain Ehrenfels, el cual, atrapado en la opresiva dinámica de una elevación personal de la propia efectividad laboral, está en última instancia agotado física y mentalmente.

Con el trasfondo de esta mirada crítica a los movimientos teóricos y las utopías originados a finales de 1968, se puede además preguntar en qué medida este bosquejo de los cambios sociales globales también puede ser atribuido a la teoría política y en qué medida el llamamiento de Bubner a una argumentación política basada en los lugares comunes de la retórica también se encuentra a su alcance. Formulado como tesis, al término de una flexibilización de la razón no aparecería la deseada consolidación del mundo de la vida y de las formas de vida que le son inmanentes como fuente y sentido profundo de todo lo político; más bien, los mismos lugares comunes de la retórica se han mostrado dependientes de un régimen para su administración productiva, la cual somete todo el bagaje supuestamente fijo de convicciones básicas una vez más a la dinámica de su uso y acumulación productivos. En lugar de la formación de un nuevo fundamento de lo político, se encuentra entonces una movilización de su tópica. Para apoyar mi tesis, intentaré en lo que sigue rastrear esta tendencia en el desarrollo del concepto de tópica, tal como es palpable en el tránsito de un ordenamiento antiguo del espacio a una moderna administración productiva del mismo. Primero, serán examinados los lugares formales; luego, los de contenido. En la historia del *topos* de la navegación, espero haber encontrado un ejemplo que haga patentes las transformaciones formales en estructura y dinámica. A ello le seguirá una breve observación final sobre una posible actualización del programa de una *Dialéctica como tópica*.

II. **Tópica como ordenamiento y como administración productiva del espacio**

En filosofía, la tópica consiste en una doctrina de los lugares que no tiene relación con la física, sino con una teoría de la argumentación. Hablar de lugares en el ámbito de la argumentación resulta, sin embargo, provechoso, pues coloca la tópica en el contexto mayor de una espacialización del pensamiento, que se lleva a cabo ya con la génesis de la filosofía griega, que fue precedida, desde el punto de vista de la técnica de los medios, por la literalización (*Verschriftlichung*) del discurso con el alfabeto y, desde el punto de vista metodológico, por la matematización y geometrización de las condiciones del mundo a partir de Pitágoras y Parménides. Se puede considerar como decisivo para la tópica el proceso de gramatización, que se lleva a cabo como consecuencia de un giro reflexivo respecto del lenguaje. En general, la puntuación brinda por primera vez escisiones y estructuras en la continuidad del discurso; en la teoría la sintaxis, regula la coordinación y subordinación —el entramado (*Verschachtelung*)— de las partes de la oración; desde la doctrina platónica de la *dihairesis*, la semántica dibuja el mapa del significado de los términos en «árboles semánticos» organizados jerárquicamente según género y especie. La tópica efectúa, finalmente, la espacialización análoga del pensamiento para la pragmática de la comunicación: «El *topos* es el lugar (estratégicamente bien ubicado) a partir del cual se ha de llevar a cabo el ataque a la posición contraria en un ejercicio dialógico dialéctico (*topos othen epicheireteon*)».[4] La tópica como una gramatización de la pragmática implica, para Aristóteles, un distanciamiento tanto de la tópica como un instrumento y concepto para medir el éxito en el ámbito de la técnica del discurso, que es la manera como la sofística hace uso de ella, como un distanciamiento de las técnicas de argumentación platónicas contra la práctica sofística, apoyadas también en la tópica. La gramatización trae consigo un distanciamiento teórico y una exposición valorativamente neutra de relaciones reguladas. No en vano la tópica se encuentra en estrecha relación con la aparentemente inocente, debido a que es concebida como *Organon* puro, teoría sobre la extracción de conclusiones.

4. Aristóteles, *Tópicos*, 1, 155b4 ss.

Por ello, el tratamiento de la tópica en filosofía también se puede situar, ya desde Aristóteles, más allá del planteamiento de las preguntas ético-políticas sobre la esencia, la utilidad y las consecuencias de la retórica. Este tratamiento se revela en retrospectiva a través de la pregunta por el tipo de gramática que en distintos momentos sirve de criterio para la división y utilización de los espacios en el marco de la pragmática del lenguaje. A grandes rasgos, se puede diferenciar dos conceptos básicos que se sitúan en la historia de la técnica (*epochentechnisch*) en la escisión entre la Antigüedad y el Helenismo por un lado y, por otro, la Modernidad. Mientras que la tópica de la Antigüedad parte de un espacio argumentativo cerrado, dentro del cual se debe encontrar, siguiendo reglas (*regelgeleitet*), las premisas correctas entendidas como «lugar estratégicamente adecuado», esto es, como lugar superior a los otros, la Modernidad, por el contrario, comprende el espacio argumentativo como una esfera abierta y ampliable, dentro de la cual es legítimo abrir nuevos horizontes de sentido más allá de los hasta entonces conocidos a través de una tópica entendida como rutina de cuestionamiento. Esto se puede ver de manera concisa en la función de la tópica como un *ars inveniendi*, en la medida en que logra calibrar, en el interior de espacios de argumentación cerrados, lo que en una situación específica queda realmente dentro del rango de argumentación y puede ser planteado con sentido. En realidad, no inventa nada que no se encuentre ya en la estructura argumentativa del tema tratado y discutido (*be- und verhandelte Sache*), sólo revela lo que ya está presente. Por el contrario, en la Modernidad la tópica como *ars inveniendi* está orientada a ganar un nuevo terreno de argumentación. Esta ampliación se considera exitosa si se trascienden los modelos de argumentación existentes y se logra traer a colación no sólo argumentos presentes de forma latente, sino otros completamente nuevos, que se revelan al investigador sin que haya modelos preexistentes. Por ello, la *via inventionis*, en cuyo extremo se encuentran nuevas premisas, ya no lleva a través de la *via expositionis* a la conclusión a la que estaba dirigida la argumentación originalmente, sino a conclusiones distintas pertenecientes a ámbitos distintos. El campo de aplicación de la tópica se plantea de una forma distinta desde el punto de vista temporal y ya no se corresponde con el discurso político —orientado a decisiones con miras al futuro— o judicial

—con su búsqueda de una evaluación sobre lo pasado—, sino sólo con el horizonte temporal del encomio en tanto éste se enfoca en el presente —entendido como presente de la presencia de las cosas. El campo de aplicación se ve también ampliado en su contenido, puesto que ya no se trata del elogio pragmático, entendido como hacer presente un horizonte de comprensión orientado a valores, sino de la afirmación teórica, entendida como hacer presente un horizonte de comprensión sobre el mundo. El tránsito a la nueva orientación temporal y temática de la tópica se presenta en la época de la Reforma y su discurso sobre *loci theologici,*[5] que Melanchton planteó como puntos de vista generales que se deben usar como criterios para clasificar las verdades reveladas. G.W. Leibniz secularizó esta idea y la puso al alcance de la investigación de la naturaleza en particular y de la investigación del mundo en general. Según Leibniz, Aristóteles se limitó erróneamente a tomar los *endoxa* como opiniones establecidas, cuando es válido derivar lo «probable» («*le probable ou vraisemblable*»)[6] a partir de la naturaleza de las cosas. Con ello, la *cognitio topica*[7] deja de limitarse a la aplicación en el campo práctico de la eticidad y de la historia, y ahora se debe entender como comprensión metódica de la realidad. El paso decisivo en el nuevo planteamiento de la tópica como una forma de comprensión del mundo a través de la ampliación metódica de nuestros espacios de argumentación es dado por G. Vico. Éste entiende la tópica como indicaciones para la ampliación del *ingenium* humano y se sirve para ello de la analogía con la «geometría sintética».[8] A diferencia de Descartes, no plantea la geometría como una medición de lo ya existente, sino como una ampliación de los horizontes de investigación a lo extraño (*Fremdartige*) y fantástico a través de una analogía con lo existente. La tópica señala el camino hacia lo que todavía se encuentra separado, con lo cual garantiza a su vez la localización, metódicamente asegurada, de lo nuevo y, en simultáneo, de su verdad y existencia, de acuerdo con la fórmula del *verum-factum*. En lo que respecta a

5. Ph. Melanchton, *Loci communes rerum theologicarum*, XXX.

6. G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1704, IV, 2.

7. G.W. Leibniz, *Introductio ad Encyclopediam Arcanam* (sin fecha), en *Opuscule et fragments inédites de Leibniz*, ed. de L. Couturat, París: Alcan, 1903, p. 515.

8. G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, 1709, p. 50.

la cultura, a diferencia de la naturaleza, es verdadero y existente sólo aquello que nosotros mismos hemos producido y, según Vico, la producción se da a través de la tópica, entendida como una fantasía regulada argumentativamente. La tópica es el método de la retórica que, para Vico, no consiste en otra cosa que en la totalidad de la educación [*Bildung*] civilizatoria, entendida como el comienzo de nuevas verdades que, luego, tan sólo deben ser aseguradas críticamente y susceptibles de comprensión racional. Tras un largo periodo de intentos de consolidación de nuestro conocimiento del mundo a través del idealismo o el positivismo, la teoría de la cultura contemporánea se remite a Vico y a su idea de que los *hechos culturales* sólo se plantean y poseen existencia como ampliación tópica de nuestras esferas de entendimiento, lo cual se muestra clarísimamente en el concepto de cultura: «quien se introduce en ello seriamente, debe estar dispuesto a ingresar a un nuevo terreno. Conceptos de este tipo no reflejan simplemente hechos que de otro modo serían claros para nosotros, sino que brindan forma a hechos de los cuales no sabríamos nada sin dichos conceptos».[9]

La modificación en la comprensión del espacio en el caso de ámbitos lingüísticos abiertos y cerrados se puede extraer de un *topos* material concreto y trasladar con relativa soltura al desarrollo ya aludido de la tópica formal como una forma argumentativa de conocimiento de los lugares: se trata del *topos* de la navegación, con su carácter riesgoso, en contraposición al campo metafórico de la caverna, que ha de considerarse ya como una de las metáforas que mejor han sido analizadas.[10] Desde Homero, la caverna representa el carácter cerrado del cosmos, orden necesario, solidez y fiabilidad, y, desde Platón hasta la actualidad, se ha buscado armonizar de manera pedagógica la imagen de un mundo cerrado ontológicamente, imagen ligada a esta metáfora, con las ampliaciones creativas de las culturas ciudadanas modernas, con su apertura al mundo en los ámbitos del comercio, el contacto y la información. Con la metáfora de la navegación como viaje a través del mar, sucede lo contrario. Desde el punto de vista cosmológico, este *topos* parte de lo indetermi-

9. R. Konersmann, *Kulturelle Tatsachen*, Frankfurt: Suhrkamp, 2006, p. 7.

10. *Pars pro toto*: H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

nado e imprevisible y, con ello, de una apertura por principio a todos los contextos mundanos, los cuales quedan representados en el carácter abierto de la partida que se corresponde con toda navegación; en el desarrollo de la empresa, se tiende a integrar la normalidad y estabilidad de la situación y las circunstancias abandonadas inicialmente en tierra firme, en la extravagancia y dinámica de la empresa misma. Ello ocurre cuando lo que aparecía como una amenaza se percibe como alivio (*Entlastung*) y un desplazamiento de larga duración parece centrado en sí mismo en la medida en que llega a ser interpretado, al margen de cualquier otro criterio, como una forma moderna de reposo. Previamente a esta posmoderna transformación de lo riesgoso en algo favorable para la vida, debe producirse un largo periodo de confrontación, desde la crítica de la cultura, con la pérdida de estabilidad que se ha de manifestar en diversos ámbitos.

La navegación aparece como *topos* en filosofía en el marco del ingenio práctico (*Lebensklugheit*) y la moral; empero, presupone un trasfondo ontológico, cosmológico y mitológico. La navegación logra establecer un vínculo entre tierra y mar,[11] que se presentan como elementos distintos y poseen un rango ontológico también distinto. En su fluidez, el agua se presenta como el medio carente de fronteras que opone resistencia a cualquier forma, una «superficie ilimitada», como Hegel señala, que es «absolutamente flexible», «pues no se resiste a presión alguna, ni siquiera a un soplo».[12] En tanto superficie pura, carece de la profundidad geométrica y ontológica que puedan hacer de ella un objeto tridimensional y, por tanto, una cosa; en tanto materia informe le falta incluso, a diferencia de la *hyle*, cuyo significado original era «madera», la solidez ontológica para mantener la forma espacial otorgada también a través del tiempo. El mar abierto se presenta, por ello, también como lo *apeiron* en oposición a la tierra, que se percibe como la esfera de las delimitaciones, de modo que la representación del *cosmos* como un todo encuentra un equivalente en el interior del mundo en la orilla,

---

11. Los comentarios que vienen a continuación se benefician del excelente artículo de Michael Makropoulos «Meer. Aspekte einer Daseins- und Lebensführungsmetapher», en R. Konersmann, *Wöterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgessellschaft, 2007, pp. 236-248.

12. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. de E. Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 119.

que separa la tierra del mar. Desde el punto de vista de la mitología, corresponden al mar «fuerzas y dioses que con la mayor tenacidad se sustraen a la esfera de los poderes determinables», del «margen del mundo habitable», el océano, «provienen los monstruos míticos que se encuentran más alejados de las figuras fiables de la naturaleza y que no parecen saber ya nada del mundo como *cosmos*».[13] El habitante del fondo de los mares, Poseidón, representa a fin de cuentas lo abismal de la conmoción ontológica que surge del mar, en tanto dios de los temblores; para Tales, además, la tierra misma en su totalidad flota aún en el océano.[14] En el marco del ingenio práctico (*Lebensklugheit*) y de la moral, la navegación cobra importancia en tanto se refiere al viaje hacia lo incierto y no sólo a la navegación cercana a la costa —durante la cual, por lo menos, nunca se pierde de vista la orilla que puede salvarnos— o a la idea arche-noética del barco como una isla que se desplaza por propio impulso y sirve de salvavidas en medio de un mundo que se hunde bajo aguas turbulentas. La metáfora de la navegación puede significar, más bien, poner rumbo a mar abierto en su plenitud. El motivo ontológico, cosmológico y mitológico del abandono de toda seguridad mundana se concreta entonces en la metáfora del viaje osado, en el cual desaparecen todas las seguridades vitales al abandonar tierra firme en el horizonte de lo conocido. La imposibilidad de hacer predicciones, la carencia de ley y de orientación que aparece sobre la superficie sin fronteras del mar, se hace emblema de situaciones vitales en las cuales toda forma de vida dada y estable se mantiene suspendida en el riesgo extremo de lo nuevo, y el ser del hombre es experimentado en el momento de la arriesgada decisión como algo sin forma alguna y a merced de la situación (*disponibel*). En la Antigüedad, un riesgo de esta naturaleza era asociado con la idea de una trasgresión de los límites del ser humano, lo cual significaba a su vez *hybris*. Así como Prometeo busca dominar con el fuego un elemento que se encuentra en manos de los dioses y Dédalo quiere con sus propias fuerzas dominar el aire, quien busca dominar el agua a su manera es un impío. El resultado de la trasgresión de los límites es el extraviar-

13. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt: Suhrkamp: 1979, p. 9.

14. Cfr. *Ibíd*., p. 10.

se que, como viaje errático, se encuentra representado de modo ejemplar en la incapacidad de Odiseo para realizar el regreso biográfico al puerto seguro de donde partió, o también el naufragio, del cual puede dar cuenta el espectador desde una distancia segura en un deleite estético elevado (Kant) o en la tranquilidad venturosa de la seguridad propia, como en el poema didáctico de Lucrecio: «deleite es para la ondeante alma, cuando la tormenta las aguas / agita, ver con tranquilidad desde tierra firme, cómo otro se afana / No porque nos alegramos, cuando alguien soporta pesares, / Sino por el deleite de estar uno mismo libre de ellos».[15] El *topos* de la vida del hombre que se encuentra amenazada permanentemente por el naufragio, es decir, por la experiencia del quiebre causado por una contingencia imprevisible que destruye la existencia y sepulta la moral, se puede considerar una exageración en la que la crisis existencial se plantea como un estado normal. Como función original de esta imagen se puede concebir el consuelo para los casos en que la planificación de la vida buena se ha visto frenada y frustrada de forma duradera por una desgracia imprevisible, de modo que, al final, se presenta un trágico fracaso.

En su uso moderno a partir de F. Bacon, el *topos* experimenta una apreciación opuesta (*Umwertung*) de la navegación como una autovaloración exagerada y una exaltación del yo (*Selbstüberhebung und Selbstverschätzung*) en la medida en que ya en el grabado del título del *Novum organum* la fórmula «plus ultra» hace del viaje más allá de los límites de lo conocido un programa. Mientras que en la interpretación clásica el abandono de suelo ontológico seguro o normativo es evaluado como una falta, es decir, como un «*paso* equivocado» (*Verfehlungsschritt*) si es que no como una forma de pecado original, es decir, de «*caída* original» [*Sündenfall*],[16] con el replanteamiento de Bacon se apunta en última instancia a la recuperación de circunstancias paradisíacas[17] a través del ingenio del hombre mismo. Dicho de forma menos mitológica, el viaje a lo desconocido ya no aparece más como el abandono objetivo de un orden cósmico o cristiano

15. Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*, II, 1-4.

16. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, *op. cit.*, p. 11.

17. Cfr. F. Bacon, *Neues Organon / Novum organum*, ed. de W. Krohn, Hamburgo: F. Meiner, 1990, vol. I, p. 33.

de la creación, sino como oportunidad para el despliegue subjetivo del ser del hombre. Lo que desde el punto de vista de la Antigüedad se consideraba como ganancia rápida y promesa frívola de lujo por encima de las necesidades naturales, ahora, se convierte en apropiación legítima —debido a que es prelapsario (*prälapsarisch*)— del poder de definir qué se debe considerar como necesidad humana en general. El lujo consiste en la valoración, hecha con envidia y desconocimiento, de un impulso que encuentra su determinación siempre nueva, pero a la vez siempre verdadera, en su despliegue libre a través de bienes exóticos. Bacon realiza la liberación mitológica de una trasgresión humana de los límites antes sancionada moralmente y, luego, ello permite que la partida se convierta, gracias a la experiencia y el saber incrementados, en la rutina. El antiguo caballero aventurero es estilizado en el prototipo legendario del empresario moderno, para quien el riesgo existencial es negocio de todos los días. En Hegel, el «mar» pasa a ser el «elemento natural» de la «industria»,[18] y las vías marítimas se convierten en el medio (*Medium*) natural para el intercambio de productos así como para la comunicación, que a su vez se convierten en el *topos* para el dinero como medio, en tanto instrumento fluido que vincula todas las actividades en los mercados del mundo. Como la vinculación monetaria, el mar ofrece como perspectiva caminos que no han sido abiertos, que se convierten en rutas sólo en tanto son recorridos y, en su término, alcanzan una meta que promete ganancia. Con la potencialización de la metáfora del camino, se amplía, a la vez, el empleo metafórico del espacio. Finalmente, Carl Schmitt asocia a la «cultura oceánica» de la Modernidad una «revolución espacial»,[19] en la medida en que todo establecimiento de un horizonte parece superado y el radio de alcance del ser humano puede permanecer abierto por definición. En este desarrollo, parece consecuente no intentar determinar la ruta a partir de la salida originalmente buscada, sino la salida a partir de la ruta que se ofrece como el criterio que señala por sí mismo la dirección. La experiencia de Colón, buscar un camino marítimo a la India y haber descubierto América, se eleva a la

18. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. de E. Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 391.

19. Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, 1952, p. 55.

categoría de principio. La calidad de la meta resulta de las circunstancias de su consecución y la idea de una meta en cuanto meta se muestra dependiente del riesgo y del curso imprevisible del camino. El camino es la meta cuando sólo a partir de su fijación es posible pensar y valorar lo que se considera aceptable como meta. A más tardar con Friedrich Nietzsche se comprendió este punto de vista en toda su modernidad, cuando al grito «¡A los barcos, filósofos!»,[20] todavía planteado como un vuelco liberador para el intelectual contra todo dogmatismo y moralismo de la metafísica occidental, le sigue la perspectiva: «¡Hemos abandonado tierra firme y hemos subido a los barcos! ¡Hemos roto los puentes detrás de nosotros —más aún, la tierra misma—!».[21] La paradoja del *topos* de la vida como una navegación riesgosa desaparece, finalmente, cuando el punto de partida estable, el puerto seguro y la vida en tierra firme que se encuentra detrás de él, con su fundamento estable (*auf festem «Grund und Boden»*), como todavía es el caso para Hegel, ya no está presente ni siquiera como punto de partida y la existencia en su totalidad se define a partir de rutinas que se producen a sí mismas desde la promesa de ganancias pertenecientes a rutas que se van desbrozando. Así, la vida en su conjunto se torna, de hecho, una economía individual de riesgos, en el sentido del antiguo cazador de tesoros, y no sólo porque después de Marx toda realidad sólida, «terrena», en contacto con el medio fluido del dinero se convierta también en una realidad fluida, «marítima». También en el ámbito de la cultura, la vida en tierra firme se manifiesta como un vestigio romántico. *Vous êtes embarqués,*[22] puede proclamar Blaise Pascal «en el mundo», aún impresionado por la repentina pérdida de todas las seguridades de la religión; en el caso de Nietzsche, se puede comparar con la desaparición de todos los dogmas metafísicos y morales fiables; para Walter Benjamin, a inicios del siglo XX, el empuje ilimitado de la existencia en la gran ciudad se convierte en símbolo novelesco con la crítica de la obra *Berlin Alexanderplatz* de Alfred Döblin, donde el novelista

---

20. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *KSA*, ed. de G. Colliy M. Montinari, vol. III, Munich / Berlín / Nueva York: Deutscher Tachenbuch Verlag y Walter de Gruyter, 1980, p. 530.

21. *Ibíd.*, p. 480.

22. Bl. Pascal, *Pensées*, en *Oeuvres completes*, ed. de Louis Lafuma, París: Seuil, 1963, véase 550 (n.º 418 [223]).

es el exponente de la experiencia correspondiente: «la existencia es en el sentido de la épica un mar [...] se puede emprender un viaje marítimo y, luego, allí afuera, no encontrar contacto alguno entre tierra, mar y cielo. Eso hace el novelista. Él es el verdadero solitario y mudo».[23] Así pues, el novelista también se encuentra él mismo «sin orientación» y tampoco puede «orientar» a otro, porque todos los caminos que recorre y todas las direcciones por las que se abre paso han de ser a la vez verdaderos y falsos, y, por ello, todo depende sólo de la individualidad perfecta, que debe ser cultivada. Mientras que la crítica de la cultura y el existencialismo vieron en la generalización y normalización del *topos* de la navegación una amenaza y desarrollaron una nostalgia por el riesgo auténtico o la verdadera seguridad entendidas como un romanticismo de la piratería o del idilio campestre, a más tardar la Posmodernidad se pierde en una perspectiva académica contraria. Peter Sloterdijk plantea enlazar nuevamente la conjunción de ambos romanticismos en la idea de una «isla absoluta», donde se amalgaman el mito de un islote alejado de la Modernidad, al cual arriban críticos de la cultura convertidos en piratas, y la idea de un lugar donde guarecerse (*Geborgenheit*) y estar seguro en medio de un mundo de cambios radicales: «la naturaleza de la isla absoluta se puede definir de la manera más concisa con la divisa del capitán Nemo de Julio Verne: *mobilis in mobili*»;[24] lo cual, en última instancia, no significa otra cosa que el hecho de que la liberación de la «prisión de la infinitud»[25] se ha de pensar de nuevo en el marco de una dinamización aún mayor y una incorporación, ahora en tres dimensiones, de la existencia en el elemento fluido. De este modo, el *topos* de la navegación se convierte en última instancia en un *topos* absoluto, para el cual, después del cese de las delimitaciones horizontales de tierra y mar, también el arriba y abajo de cielo y tierra se han tornado indiferentes en su estado de suspensión submarina. En correspondencia con lo anterior, toda *tópica* en el marco de una filosofía de las esferas fracasa y no en vano el capitán Nemo viene a ser aquel

---

23. W. Benjamin, «Krisis des Romans. Zu Döblins Alexanderplatz» (1930), en *Gesammelte Schriften*, ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, vol. III, Frankfurt: Suhrkamp, 1981, pp. 230-236, aquí pp. 230 y 235.

24. P. Sloterdijk, *Sphären III*, *Schäume*, Frankfurt: Suhrkamp, 2004, p. 318.

25. M. Makropoulos, «Meer», en R. Kostermann (ed.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, p. 244.

misántropo a quien, en su enojo frente al estado de la humanidad, ningún argumento le parece ya lógicamente necesario. El examen de la utopía verdadera contenida en este tipo de existencia configurada en esferas externas le sirve a Sloterdijk sólo para realizar un giro a algo positivo y favorable para el hombre.

III. **Perspectiva**

Con la descripción realizada del desarrollo de la tópica, desde su uso como concepto argumentativo para el ordenamiento del espacio en la Antigüedad hasta su aplicación en la administración productiva del espacio en la Modernidad, no quisiera dar ya por perdido, sin embargo, el programa de una *Dialéctica como tópica*. Considero que el mundo de la vida, tantas veces evocado en la hermenéutica, no brinda ya base suficiente para dicho programa desde que la constitución de la tópica con Vico procede según la fórmula *verum-factum* y los contenidos culturales intrínsecos a ella pueden, en última instancia, ser producto de un afán por el mejoramiento del mundo, fundado literariamente. Hoy en día, la hermenéutica debe, a mi juicio, radicalizar su punto de vista más allá de Gadamer y la concepción de las ciencias del espíritu, y remitirse al pensamiento del Heidegger temprano y su análisis de la existencia. Ello dependerá de la posibilidad de encontrar en el lenguaje un fundamento para los contenidos vitales que, por una parte, son el comienzo de toda apertura del hombre a la cultura; pero que, por otra parte, aún no han abandonado a rajatabla el horizonte de una irreductible referencia al mundo. Aquí hay que examinar, con mayor rigor del que la hermenéutica ha aplicado, las restricciones antropológicas de nuestra constitución biofísica fundamental, las mismas que nos sirven de punto de partida. También debemos incorporar al hombre en los contextos naturales de la biofísica como una alternativa de comprensión y, así, preparar finalmente también la apertura de la hermenéutica frente a las ciencias biológicas. Tal me parece ser el llamamiento de este momento, pero sobre ello será necesario profundizar en otra oportunidad.

This page intentionally left blank

AUTORES

HANS-CHRISTOPH ASKANI. Es profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de la Universidad de Ginebra, Suiza, después de haberlo sido en la Facultad Libre de Teología Protestante de París (1994-2005). Sus trabajos y publicaciones se nutren de su formación en distintas disciplinas: Filosofía, Literatura y Teología en Tubinga, París, Zurich y Berlín. Sus principales publicaciones son *Creación como reconocimiento* (2006) y *El problema de la traducción ejemplificado en Franz Rosenzweig* (1997). Sus investigaciones actuales están orientadas a las relaciones entre la Teología y las Ciencias Humanas.

JULIO DEL VALLE. Es profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en la que ejerce el cargo de director de estudios de la Facultad de Estudios Generales Letras, así como profesor del área de Filosofía de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Es doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg, Alemania, con una tesis sobre la determinación del arte y del genio en Kant. Especialista en Estética y Filosofía del Arte, ha publicado diferentes artículos en revistas especializadas. Autor de los poemarios *Callado cielo* (1994) y *El instinto de la memoria* (2008).

ROMAN DILCHER. Es profesor de la Universidad de Heidelberg, Alemania. Doctor en Filosofía por la Universidad de Oxford, Inglaterra, estudió Filosofía y Filología Clásica en dicha universidad, así como en la de Tubinga, Alemania. Es autor de *Estudios en Heráclito* (1995) y de diversos artículos publicados en revistas especializadas. Sus áreas de especialización son la Metafísica, Filosofía Trascendental, Fenomenología, Ética, Estética y Hermenéutica.

JAVIER DOMÍNGUEZ. Es profesor titular del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, con estudios previos en la Universidad Jagiellonsky de Cracovia, Polonia, así como en la Universidad Pontificia

Bolivariana, Medellín, Colombia. Es miembro del Grupo de Investigación de Teoría e Historia del Arte y gestor, desde 1997, del Seminario Nacional de Teoría e Historia del Arte (evento bianual). Director de la revista *Estudios de Filosofía* de 1990 a 2000. Es autor de *Cultura del juicio y experiencia del arte. Ensayos* (2003), así como de diversos artículos en revistas especializadas. Sus áreas de especialización son la Hermenéutica Filosófica, la Estética y la Filosofía del Arte.

MARTIN GESSMANN. Es profesor de la Universidad de Heidelberg, Alemania. Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, Alemania, con estudios también en Germanística y Romanística. Es autor de *Moralística y Modernidad. Una caracterización filosófica de la época ejemplificada en Montaigne y Wittgenstein* (2002), *Hegel* (1999), *Montaigne y la Modernidad. Los fundamentos filosóficos de un cambio de época* (1997) y *Lógica y vida. Los fundamentos prácticos de la dialéctica de Hegel* (1992). Asimismo, ha traducido al alemán artículos de Gianni Vattimo y Jacques Derrida.

MIGUEL GIUSTI. Es profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en la que ejerce los cargos de jefe del Departamento de Humanidades y director del Centro de Estudios Filosóficos. Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía durante el periodo 2004-2010. Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, Alemania. Es autor, entre otros libros, de: *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética* (2008), *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia* (2006), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (2003), *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad* (1999) y *La crítica de Hegel al mundo moderno* (1987).

GUSTAVO LEYVA. Es coordinador general del posgrado de Humanidades y profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México. Doctor en filosofía por la Universidad de Tubinga, Alemania. Es autor, entre otras obras, de *Intersubjetividad y gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el sensus communis y la reflexión en la Crítica de la facultad de juzgar* (2002), así como editor de *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica* (2005). Asimismo, es coordinador del volumen colectivo *Política, identidad y narración* (2003). Ha traducido al español a autores como Helmut Dubiel, Reinhardt Brandt, Wolfgang Kersting y Hans Jonas. Sus áreas de investigación son la Filosofía Clásica Alemana y la Filosofía Política.

WALTER MESCH. Es profesor de la Universidad de Münster, Alemania. Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, Alemania. Estudió Filosofía y Gemanística en las universidades de Tubinga y Oxford. Ha sido secretario de la Internationale Hegel-Vereinigung (1996-2000). Es

autor de *El presente en la reflexión. Un estudio sobre el tiempo y la eternidad en Platón, Aristóteles, Plotino y Agustín* (2003) y *Ontología y dialéctica en Aristóteles* (1994), así como editor, junto con Rüdiger Bubner, de *La historia universal - ¿El juicio universal? Congreso internacional sobre Hegel, 1999* (2001). Sus áreas de investigación son la Filosofía Antigua y su recepción moderna, la Historia del platonismo, el Idealismo alemán, la Hermenéutica, Retórica y Dialéctica, la Teoría del tiempo y Ontología, y la Filosofía práctica.

JOCHEN WAGNER. Es profesor de la Universidad de Rostock, Alemania. Estudios de Filosofía, Germanística y Filología Clásica en la Universidad de Tubinga, en la que obtuvo su doctorado en Filosofía. De 1987 a 1991, ejerció la docencia en la Universidad de Tubinga y, desde 1994, lo hace en la Universidad de Rostock. Es coeditor, con P. Ptassek, B. Sandkaulen y G. Zenkert, de *Poder y opinión. La constitución retórica del mundo político* (1992). Sus áreas de investigación son la Filosofía Antigua, la Retórica, el Romanticismo alemán y la filosofía de Heidegger.

GEORG ZENKERT. Es profesor de la Universidad Pedagógica de Heidelberg, Alemania. Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, estudió Filosofía e Historia del Arte en la misma universidad y en la de Stony Brook, Nueva York. Es autor de *La constitución del poder. Competencia, orden e integración en la constitución política* (2004) y de *Contornos de racionalidad práctica. La reconstrucción de la razón práctica en Kant y el concepto de praxis racional en Hegel* (1989), así como coeditor, con P. Ptassek, B. Sandkaulen y J. Wagner, de *Poder y opinión. La constitución retórica del mundo político* (1992). Sus áreas de investigación son la Ética, Antropología, Filosofía Social y Filosofía Política.

This page intentionally left blank

ÍNDICE

Introducción, *por Miguel Giusti* 9

Diálogo y dialéctica. La interpretación hegeliana de Platón desde la perspectiva actual, *por Walter Mesch* 15

La retórica de los dos mundos. La dialéctica ética de Platón, *por Jochen Wagner* 35

Dialéctica del genio y crítica del arte, *por Julio del Valle* 55

El individuo y la cosa misma en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, *por Georg Zenkert* 91

La visión moral del mundo. La crítica a la moralidad kantiana en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, *por Gustavo Leyva* 107

El arte en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, *por Javier Domínguez Hernández* 137

La dialéctica y la tentación analítica. Hegel en contexto, *por Miguel Giusti* 157

«Nada es tan sutil y sorprendente como la dialéctica de la fe». Reflexiones sobre la dialéctica existencial de Kierkegaard, *por Hans-Christoph Askani* 177

¿Por qué a Heidegger no le gustaba la dialéctica?, *por Roman Dilcher* 199

Dialéctica como tópica. Actualidad de una concepción hermenéutica, *por Martin Gessmann* 215

Autores 233